

جامعة محمد خيضر بسكرة

كلية الآداب و اللغات

قسم الأدب العربي

مذكرة ماستر

لغة و أدب عربي

دراسات أدبية

أدب عربي قديم

رقم: ا.ع.ق/72

إعداد الطالب:

نعومي شيماء

يوم: 28/06/2022

رحلة ابن خلدون دراسة في الأنساق الثقافية

لجنة المناقشة:

نوال بن صالح	أ. د.	جامعة محمد خيضر بسكرة	مشرفا و مقررا
إلياس مستاري	أ. د.	جامعة محمد خيضر بسكرة	رئيسا و مناقشا
سامية آجقو	أ. د.	جامعة محمد خيضر بسكرة	مناقشا

السنة الجامعية : 2021 - 2022


بسم الله الرحمن الرحيم

الإهـــداء ...

🎓 إلى من علمني أبجدية الحب قبــل أبجدية الحروف ، و علمني المضي قدما بتحدي الخوف ، من ضمّني بحِنـوِ الأب فألقمني الإرادة رغم اشتداد الظروف

معلمـي الأول : رابــــــح بـوجليـــــــدة

🎓 إلى الروح التي أحن إليها حنين الرضيع من كان ولا يزال حبه لقلبي الربيع

من به يضاء الكون في عيني فيغدو وإن ضاق الوسيع من رسم معي

في صغــري حــلم التخــرج ، ولوّنــه معي ، وعلّقــه على جدار الأيام معــي....

والآن حين دنا الحلم من الحقيقة لم أجده معي .. إلى روح الغالي خالي نور العيـــن

{ نـــــور الديــــن}.

🎓إلى روح:

❖ ابن خلدون .. الإنسان ، العلامة العربي المسلم

❖ إبراهيم الفقي ..رحمه الله

❖ لعلى سعادة .. رحمه الله

🎓إلى بناة المستقبل وقناديل الحضارة ..أطفال الأمة الإسلامية ومستقبلها الواعد.

🎓إلى كل من يحمل ذرة طموح في ثناياه..

أهدي هذا الجهد سائلة من المولى القبول كما تقبل مريم بقبول حسن.

الشكـــــر والعرفـــان ...

الشكــر أولا لله على التيسيــر والحمـــد له حمـــدا كثيــرا لا يحـــده تعبيـــر.

وأما بعد:

🌹 ولأنه من لم يشكر الناس لم يشكر الله فشكرا و عرفانا و وفاءً للعهد:

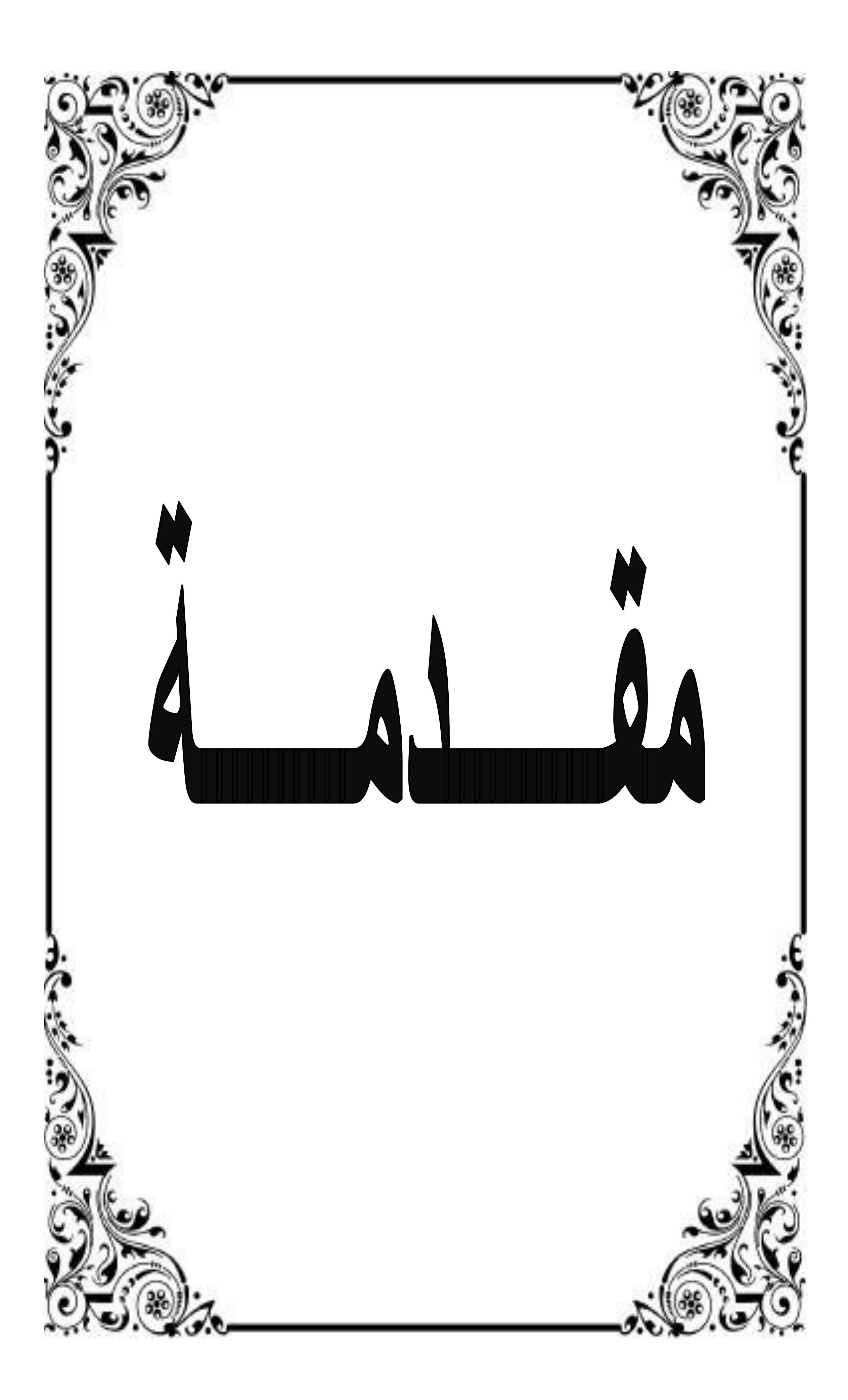
لمن تجرّع برد الشتاء لأدفأ، و تلفّح الشمس في عز الصيف لأينع زهرة في عيونه من جاع لأشبع، ومن أطعمني من لحمه لأكون امرأة، ومهد لي الطريق الأوسع سندي ومأمني وأماني ..أبي عبد القادر.

🌹 لمن سقتني حنانا منذ الصغر، وعلمتني كيف أكون قوية بالله وبالقرآن وبالصبر ..من بها يحلو العمر من هي العمر كله، والحب كله، والخير كله رمز الصمود، والإرادة، و العزيمة والتي لولاها لما كان للحياة قيمة أمـاه.. سيدتـي العظيمـــة.

🌹 لمن وجهت وصوبت وكوّنت من لم تبخل علينا بحسن التدبير واستقبلتنا في كل ظروفنا بالقلب الكبير .. أستاذتنـا نوال بـــن صـــالــــــح.

🌹 لمن أسندوني في ضعفي فكانوا لي العضد في كل أيامي، و لمن هم الترياق لآلامي، و من في وجودهم دفعة لأحلامي . من شدّ الله بهم عضدي كما شد بهارون عضد موسى إخوتي : عبد النور، محمد، زكرياء، صفوان ،
و زهرتا قلبي وحياتي : حياة و إيناس{ حياةً و أنسًا}.

🌹 لمن مدوا لي يد العون ، من غيابهم عني لا يهون ، وسبحان من قال للشيء كن فيكون، ضمهم الله لقلبي بالحفظ والصون .. فتح الله ، يوسف ،مينة ، زينب ، صفاء، مريم، خلود ،سلمى ، فطيمة .



مقـــدمـــــــة

خلق الله الكون و أجرى فيه _ بعزته وعظمته_ الحياة ، وخلق الإنسان وجعله خليفته في الأرض ، فدبّ عليها { وَ مَا مِن دَابّةٍ إلّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتَهَا } ، و سَرت بذلك الحياة والحركة في أرجاء المعمورة بل و الكون بأسره ، و قد مارس الإنسان الرحلة بوصفها نشاطا إنسانيا لصيقا به في حلّه وترحاله ، فنراه من خلال رحلاته طالبا للرزق وللأمان ، والعلم ، وكذا قاصدا بيت الله الحرام تأدية لفرضه ، وفي مرات أخرى نراه متناولا الدروب للتجارة وغيرها من دواعي ترحاله ، وعلى مر العصور تشكلت الرحلة ونضجت وفيها قطع الرحالة أشواطا طويلة حُفّت بمختلف الحوادث والعجائب و المفاجآت ، و فيها خاض الرحالة عباب المخاطر وشقوا طريق المغامرة و البطولات و الغرائب ، يدفعهم إلى ذلك ما يختلج في دواخلهم من مشاعر الرغبة والرهبة وحب التجول ومعرفة الآخر و اكتشاف الثقافات الغيرية ، هذا ما جعل كثيرا من الرحالة يدوّنون رحلاتهم وما عايشوه من أحداث ووقائع خلال تنقلاتهم بين الأمصار، ما جعل من أساليبهم في الكتابة تمتاز بالتشويق كونهم يسردون تجاربا ومغامرات لم تتح لغيرهم من عامة الناس.

دُونت الرحلات في الأدب العربي حتى غدت_ لوحدها فقط_ حصيلة ضخمة لتراث حضارة عظيمة كالحضارة الإسلامية ، وامتلأت خزائن الأدب العربي عن طريقها بحمولة ثقافية ومعرفية هائلة صبت وديانها في ضروب المعرفة والعلوم المختلفة من سياسة واقتصاد وأنثربولوجيا و دين وثقافة و فقه وغيرها ، ومست أصناف الأدب بأشكاله وألوانه من سرد و حكي و سِير و تراجم ورسائل وأشعار وأشكال أخرى لا مجال لعدها، أين حملت في نسقها الجمعيّ زخما ثقافيا واسع الآفاق ، ولا مراء أن أدب الرحلات يحمل أنظومة من الحمولات الثقافية المتواشجة في شكل أنساق ثاوية داخل الخطاب الحكائي السردي و ما يحمله من كم ثقافي جم ، إلا أن أدب الرحلات لا يزال مهمشا ولا زال بحاجة إلى قراءة نقدية واعية في الدراسات الحديثة والمعاصرة خاصة في ميدان النقد ومناهجه الحديثة ، و التي جاءت تدعو

إلى استنطاق النصوص التراثية القديمة انطلاقا من تطبيق آليات المناهج الحداثوية أو مناهج ما بعد الحداثة و مثال ذلك النقد الثقافي أو القراءة الثقافية.

يسعى النقد الثقافي إلى قراءة النص بالنظر إلى بناه التحتية التي تسكن في أغوارها مجموعة من الأنساق الثقافية المضمرة ، وهذا ما يحتاج _كما يرى الغذامي_ إلى مهارة الباحث، وهي مهارة الممارسة المصحوبة بالذكاء لنجاح التحليل الثقافي ، ذلك أن المنهج وحده لا يكفي، و لما يتطلبه الأدب الرحلي بوصفه نشاطا إنسانيا مثقلا بالتعدد الثقافي ضمن أطر التراث الزاخم بالأنساق المضمرة ، ذات الفاعلية المرنة في الجلاء والتخفي ، و إن حركة هذه الأنساق واستتارها خلف قناع الجماليّ الفني وتفاعلاتها داخل بنية الخطاب الرحلي ، وما تحمله الرحلة من أهمية كبيرة في التراث العربي الإسلامي جعلنا نتخذ من "رحلة ابن خلدون غربا وشرقا " موضوعا لبحثنا.

بالإضافة إلى الدافع الذاتي لاختيارنا لهذا الموضوع ولرحلة ابن خلدون بالتحديد و تعريضها للحفر الثقافي، ألا هو الشغف الشخصي والرغبة الجامحة في الغوص في ميدان الأدب العربي والسعي للاكتناه المعرفي والثقافي المضمر في أدب الرحلات، ولأن ابن خلدون كان موسوعة علمية وأدبية بحق والذي لم يدع بحرا من بحور المعرفة والعلوم إلا و اغترف منه، كما صبّ في رحلته عصارة نظرياته المختلفة ناقدا وفاحصا ومؤرخا ومبتكرا لنظريات جديدة لعل أبرزها و أهمها على الإطلاق "علم الاجتماع والعمران البشري"، ما زاد في شغفنا و إصرارنا على خوض التحدي والتجربة.

وانطلاقا مما تقدم نطرح إشكالية البحث والتي لأجل فك غموضها و رغبة في الكشف عنها قام هذا البحث ؛ وهي : ما مدى نجاعة التحليل الثقافي في استنطاق التراث العربي القديم ؟ وهل تمكنت القراءة الثقافية للنص الواحد من تعرية الخطاب الرحلي ؟ و كيف استجابت البنية النصية في الخطاب الرحلي لابن خلدون لآليات التحليل الثقافي؟ ، إضافة إلى هذا الإشكال الرئيس ، نطرح إشكالات فرعية تتعلق بما يضمره نص ابن خلدون من أنساق ، وما هي أهم هذه الأنساق التي زخرت بها رحلة ابن خلدون ؟ وكيف أسهمت

الرحلة موضوع البحث في تدوين الوقائع والأحداث ، وما الروافد التي استفاد منها ابن خلدون في رحلته؟.

و لبلوغ المرامي و تحقيق الإرب يحاول البحث الإجابة على الإشكاليات المطروحة آنفا، وذلك عبر خطة ، نصب صرح هيكلها على النحو الآتي: مقدمة ، وفصل نظري ثم فصلان تطبيقيان ، وخاتمة.

فبعد المقدمة التي اختصرت أهمية البحث ومبتغاه ، جاء الفصل الأول مُمهدا و ضابطا لمصطلحات البحث ومفاهيمه في النقد الثقافي وأدب الرحلة، أما عن الفصلين التطبيقيين الثاني والثالث، فقد اختص الفصل الثاني من البحث بمضمرات الأنساق السياسية حيث احتوى على أربع ثنائيات سياسية ، أما الفصل الثالث فجاء بعنوان : الأنساق الدينية والفكرية في رحلة ابن خلدون ، جسد فيه الباحث تجليات المضمرات الدينية من مذاهب وخلفيات دينية ضمنتها الرحلة ، بالإضافة إلى الملمح الأدبي والتفاعل الحضاري المتجسد في شبكة الأنساق الثقافية.

و مثلما لا يبصر الأعمى طريقه إلا بتحسس الطريق بعصاه والتي تبيّن له الدرب، فإن بحثنا بوصفه رسالة أكاديمية ، كان حريا بنا اتباع منهج مناسب وطبيعة البحث ، أين اعتمدنا على آليات النقد الثقافي كونه الأنسب لحركية البحث ما يسر لنا التطبيق في متن الرحلة و تعرية مضمراتها النسقية ، مستأنسين في كثير من الأحيان ونظرا لموسوعية الرحلة بآليات المنهج التاريخي(السياقي) كون الرحلة كانت مثقلة بالأحداث التاريخية ، زد على ذلك الاستعانة بآليتيّ الوصف والتحليل.

ومثل كل باحث استندنا على جملة من المصادر والمراجع ، فإن بحثنا هذا لم يكن لينار بالمعرفة إلا من خلال هذه المصادر والمراجع الهامة ، والتي كانت القبس لنا في سير هذا البحث ، ولعل من أهم ما ساعدنا في إنجازه تنوع مراجعه ، نذكر منها :

- كتاب التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا لابن خلدون
- كتاب المقدمة الجزء السابع المتضمن للرحلة لابن خلدون

- النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية لعبد الله الغذامي.
- النقد النسقي تمثيلات النسق في الشعر الجاهلي ليوسف عليمات.
- نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون في الاجتماع والسياسة والثقافة لعبد الله شريط.
- أدب الرحلة بالمغرب في العصر المريني للحسن الشاهدي.
- ابن خلدون مؤرخا لحسين عاصي.

و كغيره من البحوث العلمية و الأكاديمية واجهت الدراسة بعض العقبات و الصعوبات التي لم تثن عزيمتنا في خوض غمار التحدي، لعل أهمها تجسد في : التوجس، ذلك التوجس الذي ينتاب فلاحا أتى إلى أرضه العربية الخصبة و في يده بذور أجنبية ليزرعها، فليس يدري هل ستتفاعل خصائص هذه البذور مع بنية التربة فتنمو و يكون له بذلك الحصاد؟ ، أم أن شكّه هذا سيحول دون ذلك، مما جعلنا نتساءل دائما عن مدى إمكانية تجاوب بنية نص ابن خلدون مع آليات التحليل الثقافي، إلا أن هذا الشك ما لبث أن ذاب مع بداية استنطاق المتون.

و من الأسباب كذلك ضخامة حجم الرحلة موضوع الدراسة، حيث بلغت ما يفوق أربعمائة صفحة، ما لم يتناسب وضيق الوقت بالإضافة إلى أن ابن خلدون تنقل عبر مختلف الأقطار العربية مشرقا و مغربا و إلى حدود أوربا (الأندلس)، ما جعل من رحلته نصا مثقلا بالثقافات و العلوم و الفنون المتعددة، ناهيك عن تشعب أدب الرحلات وانفتاحه على كثير من الأجناس و الأشكال.

رغم هذه الصعوبات إلا أنها زادت في عزيمتنا إصرارا و تحديا لخوض التجربة و استفزت فضولنا العلمي للبحث و المغامرة ، سائلين المولى إصابة الأجرين : أجر الاجتهاد و أجر التوفيق.



الفصل الأول: ضبط المصطلحات و المفاهيم

أولا : مفهوم النسق و النقد الثقافي:

1-مفهوم النسق لغة و اصطلاحا

2-مفهوم الثقافة

3-مفهوم النقد الثقافي

ثانيا: النقد الثقافي عند الغرب و عند العرب:

1-النقد الثقافي عند الغرب

2-النقد الثقافي عند العرب

ثالثا: أدب الرحلة عند العرب

1-مفهوم الرحلة

- لغة
- اصطلاحا
- الرحلة في القرآن

2-دوافع الرحلة و بواعثها

3- مفهوم أدب الرحلة

4- نشأة أدب الرحلة عند العرب

5-مختصر رحلة ابن حلدون غربا و شرقا

قبل الولوج إلى حيثيات هذا الموضوع والموسوم ب: رحلة ابن خلدون دراسة في الأنساق الثقافية كان لزاما تحديد مصطلحات البحث، هذا التحديد المفاهيمي الذي يعد جسر عبور انطلاقا من معالمه اللغوية إلى معانيه الدلالية وفق الآتي:

أولا:مفهوم النســـق و النقد الثقافي:

1.النســـق:

1.1 المفهوم اللغوي:

اللغة هي أعظم وسيلة للتواصل ما بين الناس، والنسق من أهم عناصر النص نثرا كان أو شعرا، ولمعرفة مفهوم هذا المصطلح الذي شغل الساحة النقدية علينا العودة إلى المنابع الأصلية للغة ألا وهي أمهات الكتب اللغوية وعليه: فقد جاء في لسان العرب معنى النسق هو: "النسق من كل شيء: ما كان على طريقة نظام واحد، عام في الأشياء، وقد نسقته تنسيقا، والنحويون يسمون حروف العطف حروف النسق لأن الشيء إذا عطفت عليه بعده جرى مجرى واحدا، والتنسيق: التنظيم والنسق: ما جاء من الكلام على نظام واحد."(1)

يوافقه في ذل (الفيروز أبادي) في القاموس المحيط، حيث يقول: " نسق الكلام: عطف بعضه على بعض، والنسق، محركة: ما جاء من الكلام على نظام واحد، والنسقان: كوكبان يبتدئان من قرب الفكة أحدهما يمان والآخر شآم، أنسق: تكلم سجعا، والتنسيق: التنظيم، وناسق بينهما: تابع " (2)

(1) ابن منظور، لسان العرب، نشر أدب الجوزة، إيران (ح ط) 31405، مجلد 10، مادة (ن.س.ق) ، ص 353.352.
(2) المرجع نفسه.

وورد في "معجم العين" للخليل في مفهوم النسق: "النسق من كل شيء ما كان على نظام واحد في الأشياء وننسقه تنسيقا؛ ونقول: انتسقت هذه الأشياء بعضها إلى بعض أي تنسقت". (1)

وقد عرفه (**لويس معلوف)** في "الكندي في اللغة والعلوم"_نسقا الدر ونحو نظمه- الكلام: عطف بعضه على بعض ورتبه؛ ونسقّ الشيء نظمه، ناسق بينهما، تابع وأنسق الرجل؛ تكلم سديدا ...يقال: تناسق كلامه، أي جاء على نسق ونظام ثغره متناسق، والنسق ما كان على طريقة نظام واحد من كل شيء" (2).

وعليه فقد اتفقت أغلب المعاجم اللغوية أن النسق هو التنظيم والترتيب وهو مجموعة من العناصر التي تربط بينها علاقات.

2.1 النسق اصطلاحا:

شكل النسق جزءً من أعمال **(فرديناند دي سوسير/F.Sausure)** وذلك ما أكده **(عبد العزيز حمودة)** حيث عدّ اللغة نسقا من العلاقات المعبرة عن أفكار، وهذا ما جاء به الجرجاني قبله في القضية ما أسماه ب " النظم"، " واللغة عند سوسير هي مجموعة القواعد المتسق عليها والتي تحكم استخداماتها بينما يكون الكلام Speech(Parole) بالفرنسية هو تجسيد هذه القواعد والقوانين في موقف ما، أي أن اللغة هي النظام الكلي الذي يحكم العلاقات بين البنى الصغرى في الاستخدام العادي لها".(3)

---

(1) الفيروز أبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة؛ بيروت ، لبنان ، ط8 ، 205 ، ص925.

(2) لويس معلوف ، المنجد في اللغة والعلوم، المطبعة الكاثولوكية ، ج1، بيروت ، لبنان ، ط19 ، دت ، ص806.

(3) عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيكية، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت،1998، ص162.

فهو يرى أن اللغة عبارة عن نسق من العلاقات، والذي سماه الذين جاؤوا من بعده بالبنية واتخذوه شعارا لدراستهم اللسانية واللغة عند **(دي سوسير)** عبارة عن مستودع من العلامات،[1] ونلاحظ هنا تقارب مفهوم البنية من مفهوم النظام أو النسق، وذلك ما أكد عليه صلاح فضل حين قال: " تعد اللغة إذن نظاما من الرموز التي تعبر عن الأفكار" [2] فلا يمكن دراسة عنصر بمعزل عن العناصر الأخرى من هذا النظام،ويعرف **(جان بياجيه/Jean Piaget)** البنية بأنها: "مجموعة تحولات تحتوي على قوانين كمجموعة (تقابل خصائص العناصر) تبقى أو تعتني بلعبة التحولات نفسها دون أن تتعدى حدودها أو تستعين بعناصر خارجية، أو بكلمة موجزة تتألف البنية من ميزات ثلاث: الجملة، التحويلات، والضبط الذاتي"[3].

فالجملة هي ما يضمن التماسك الداخلي لعناصر البنية التي يتضمنها النسق، " والبنية لا تكون ثابتة وأنما تشهد حالة من التحول والتغير وان عناصرها تخلق علاقات فيما بينها " [4] وبالتالي فهي هنا غير ثابتة تشهد عناصرها حالات من التغير.

" و يتشكل النسق نتيجة تفاعله مع الظروف الاجتماعية والثقافية وهذا الإنتاج الفردي بدوره المتأثر بذات السياقات، فالنسق بالإضافة لكونه يمتلك بنية داخلية ذاتية التنظيم فإنه بالمقابل له قدرته الفعالة في التغيير والتكيف مع الظروف المستحدثة "[5] بحيث أن من خصائص النسق الظهور والاختفاء ذلك أن له القدرة على التخفي بطريقة فعالة فيكون مضمرا ومستترا بين السطور.

ولقد اتخذ النسق مفهوما جديدا في الدراسات ما بعد البنيوية، فنجد الناقد عبد الله الغذامي في مشروعه النقدي " النقد الثقافي " يعرفه بوصفه مفهوما مركزيا حيث يقول:

---

(1) ينظر، أحمد مؤمن، اللسانيات النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دما,2005، ص127.

(2) صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1998، ص21.

(3) جان بياجيه، البنيوية، تر: عارف منيمنة وبشير أوبري، منشورات عويدات، بيروت ، 1985، ط4، ص8.

(4) فاطمة فيدوش، الأنساق الثقافية في قصص غادة السمان، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث (ل.م.د)، المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصوف، ميلة ، 2020 ، ص12.

(5) المرجع نفسه ، ص11.

"يتحدد النسق عبر وظيفته، وليس عبر وجوده المجرد، والوظيفة النسقية لا تحدث إلا في وضع محدد ومقيد...والنسق هنا ذو طبيعة سردية يتحرك في حبكة متقنة، ولذا فهو خفي ومضمر [1]"، أي إن النسق تجود به الثقافة وتنسجه عبر خطابها المتعدد فيتغلغل في وجدان الفرد نسقا مضمرا غير بائن، فهو كل ما اختفى خلف الخطاب فرسخته الثقافة في فكر التلقي، وفي ذلك يقول (**الغذامي**) في موضع آخر : " والنسق هنا من حيث هو دلالة مضمرة فإن هذه الدلالة ليست مصنوعة من مؤلف،ولكنها منكتبة ومنغرسة في الخطاب، مؤلفتها الثقافة ومستهلكوها جماهير اللغة من كتاب وقراء "[2].

والنسق (Category) كما يعرفه **(Foncuer/ فونكير)** " مجموعة من العلاقات التي تثبت مسب موريس بلانشو –على استبعاد الخارج عن طريق إخفائه وتلوينه وتحويله إلى داخل، حيث يصبح الداخل انتثاء للخارج المفترض " [3]

وهذا المعنى لا يختلف كثيرا عن ما ذكرناه في تعريف **(الغذامي)** للنسق، حيث يتحرك النسق وفق حبكة متقنة فهو خفي ومضمر وله أقنعة كثيرة لعل أهمها قناع الجمالية اللغوية وعبر البلاغة تمر الأنساق بأمان[4] وهو يعني هنا تلك الدلالة النسقية الثاوية تحت قناع (الجمالي) الذي تختبئ تحته الأنساق الثقافية .

2.مفهوم الثقافة:

تعد الثقافة أبرز مظاهر الحضارة والحضارة باعتبارها الوجود كما صنعه الإنسان فيمكننا اعتبار الثقافة أحد مظاهرها. ويعرف **(ناصر الدين سعيدوني)** الثقافة بأنها:" نسيج من التقاليد والرموز والتطورات والمواقف والأذواق التي يتصف بها مجتمع من المجتمعات...وبالتالي فهي جملة أنماط من السلوك المشترك السائد في مجتمع معين "[5] ،

---

(1) عبد الله الغذامي، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2005، ص79-78 .

(2) المرجع نفسه، ص79.

(3) يوسف محمود عليمات، النقد النسقي في الشعر الجاهلي، الأهلية للنشر والتوزيع ، الأردن، ط1، 2015، ص25.

(4) ينظر، عبد الله الغذامي، المرجع السابق ، ص79.

(5) ناصر الدين سعيدوني، المسألة الثقافية في الجزائر النخب–الهوية–اللغة (دراسة تاريخية نقدية)، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، بيروت، ط1،2021، ص37

كما يعرفها قاموس لاروس الفرنسي بأنها " مجموعة من المعتقدات المشتركة والأحكام والسلوكيات التي توجه بصورة واضحة واعية تصرف الفرد أو الجماعة ".[1]

ويرى **(ريموند وليامز)** أن الثقافة: "واحدة من الكلمتين أو الثلاث كلمات الأكثر تعقيدا في اللغة الإنجليزية، ويقترح **(وليامز)** ثلاثة تعريفات عريضة: أولا يمكن استخدام الثقافة للإشارة إلى عملية عامة للتطور الفكري والروحي والجمالي، وثمة استخدام ثان لكلمة ثقافة للإيحاء، بطريقة محددة للحياة.... ، أن مصطلح الثقافة يمكن استخدامه للإشارة إلى الأعمال والممارسات الفكرية وبخاصة النشاط الفني ". [2]

" بينما يعرفها عالم الانثروبولوجيا(**تايلور)** بأنها " ذلك الكل المركب الذي يشمل: المعرفة و المعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعرف وجميع المقدمات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو من المجتمع" [3]، بحيث تتسم هذه الثقافة كما ذكر **(ليتش)** ب" الحيوية " ونظم اجتماعية وأخلاق ومعنويات وكذا المعتقدات الدينية، أضف إلى ذلك الممارسات النقدية والبنى السياسية والفكر والفن [4]، وعليه فالثقافة حيلها في اختراق الأسوار، وقدرة فائقة على التمدد" [5] إذن فالثقافة " طريقة معينة في الحياة " لها مرونة نشطة في الالمام بكل مناحي الحياة. [6]

---

(1) المرجع السابق، ص38.

(2) جون ستوري، النظرية الثقافية والثقافة الشعبية، تر :صالح خليل أبو أصبع وفاروق منصور، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة (كلمة) ، الإمارات ، ط1، 2014، ص12.

(3) يوسف محمود عليمات ، مرجع سابق ، ص10.

(4) ينظر، فنسنت ليتش، النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينيات إلى الثمانينيات، تر: محمد يحيى ، المجلس الأعلى لثقافة، القاهرة، 2000، ص 104.

(5) عادل النفاتي، " الصلات السليمة والعنيفة بين الشرق والغرب في نهاية العصر الوسيط " ، مجلة رؤى تاريخية للأبحاث والدراسات المتوسطية ، تونس ، مجلد01 ، عدد01 ، جوان 2020 ، ص2.

(6) طوني بينت وآخرون، مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع ، تر:سعيد الغانمي ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، لبنان، 2010 ، ص 232.

3. مفهوم النقد الثقافي:

يعد مصطلح (النقد الثقافي) من أهم الظواهر الأدبية المرافقة لما بعد الحداثة والذي شغل الساحة النقدية كرد فعل على النظريات التي تنظر للأدب بكونه ظاهرة فنية شكلية بل يتعداه ليلج إلى النص متغلغلا فيه من منظور ثقافي كاشفًا للأنساق المضمرة في حناياه. أما بخصوص النقد الثقافي مصطلحًا فليس جديدا على الساحة النقدية، فقد نشرت صحيفة أوراق عمل الدراسات الثقافية المعاصرة بجامعة (برمنجهام/Birming Ham)عام 1964، والتي تناولتها وسائل الإعلام والثقافة الشعبية والمسائل الإيديولوجية والأدب[1]، إلا أنه لم يتبلور منهجيا إلا على يد الناقد الأمريكي (**فنست ليتش**) الذي طرح مصطلح :النقد الثقافي بوصفه مشروعًا نقديًا رديفًا لمصطلحي ما بعد الحداثة أو ما بعد البنيوية [2]، يسعى فيه إلى مساءلة النص بوصفه حادثا ثقافيا أو مجموعة حوادث ثقافية ثم استجلاء أبعادها ومضمراتها النسقية التي لها روابط تامة بالسياقات الثقافية والظروف التاريخية المنتجة لها[3] بحيث أن النقد الثقافي هنا لا يتعامل مع النص كونه سمة جمالية إنما باعتباره حادثة ثقافية مضمرة داخل النص وربط النص بالسياقات الثقافية التي أنتجته وكذا رصد المؤثرات التاريخية والسياسية والفكرية وغيرها والفاعلة في نتاج هذا الخطاب، وهذا ما مثل نقله نوعية في الدراسات النقدية، فبعد أن كان يدعو إلى الاهتمام بالجمالي البحث أمسى يهتم بالعوامل المنتجة للخطاب.[4]

وقد تجلت دعوة أصحاب النقد الثقافي إلى عدة إجراءات مهمة كان من أهمها عدم فصل النص عن الظواهر الأخرى وعدم حصره في دائرة جمالية، فقد قامت الدراسات الثقافية بتحطيم سلطة النص و إلغاء مركزيته، و النظر إلى الخطاب بوصفه قيمة ثقافية زاخرة.

وللنقد الثقافي عند(**ليتش**) ثلاث خصائص ذكرها (**الغذامي**) في مشروعه، وهي:

---

(1) ينظر، آثر ايزابرجر، النقد الثقافي تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، تر: وفاء إبراهيم، رمضان بسطاويسي، المجلس الأعلى للثقافة،القاهرة، ط1، 2003، ص31.

(2) ينظر، عبد الله الغذامي ، مرجع سابق، ص31.

(3) ينظر، يوسف محمد عليمات، النسق الثقافي، الأهلية للنشر والتوزيع ، الأردن، ط 1، 2015 ، ص165.

(4) ينظر، سالم سليليح، ص 268.

أ. " لا يؤطر النقد الثقافي فعله تحت إطار التصنيف المؤسساتي للنص الجمالي، بل ينفتح على مجال عريض من الاهتمامات إلى ما هو غير محسوب في حساب المؤسسة.

ب. من سنن هذا النقد أن يستفيد من مناهج التحليل العرفية من مثل تأويل النصوص ودراسة الخلفية التاريخية، إضافة إلى ما أفادته من الموقف الثقافي النقدي والتحليل المؤسساتي.

ج.إن الذي يميز النقد الثقافي لما بعد البنيوي هو تركيزه الجوهري على أنظمة الخطاب وأنظمة الإفصاح النصوصي، كما هي عند بارت ودريدا وفوكو" .[(1)]

ويعني بذلك التركيز على السياقات المحيطة بالنص والتي أسهمت في إنتاجه والمؤثرة على توجيهه، بعيدا عن الجماليات وتجاوزها.

ونخلص من كل ما قد تم ذكره أن النقد الثقافي نشاط نقدي يقوم على الانفتاح على السياقات التي ساعدت في إنتاج النص، كما أنه يولي اهتماما بالنصوص المهمشة، محاولا ربط النص بسياقه الثقافي المضمر وغير المصرح به، وهو هنا ينظر إلى النص على أنه ثقافة مضمرة ذات حمولة معرفية تحملها الأنساق ثاوية في داخل بنية هذا النص.

ثانيا: النقـــد الثقافـــي عنـــد الغـــرب وعنـــد العـــرب:

1.النقد الثقافي عند الغرب:

يعتبر النقد الثقافي من أبرز التحولات التي رافقت مرحلة ما بعد الحداثة في الساحة الأدبية والنقدية، فقد جاء ردة فعل على البنيوية اللسانية والسيميائية والنظريات الجمالية، حيث " عرفه العالم الغربي في نهاية القرن الماضي بديلًا منهجيًا مغايرًا للسائد النقدي الحديث والمعاصر، وقد تمظهر في نقد المقولات المركزية للنقد الأدبي وعلى رأسها مصطلح ومفهوم الجمالية، إلى نقد ثقافي يهتم الأنساق الثقافية المضمرة والثاوية في الأجنبية اللغوية للنصوص الأدبية والكشف عن الحمولة المعرفية ... و ذلك من خلال تضافر علوم إنسانية

(1) عبد الله الغذامي، مرجع سابق، ص32.

أبرزها نظرية الأدب وعلم الجمال والتحليل النفسي والفلسفي والنظرية الماركسية والتاريخية الجديدة وعلم الاجتماع وعلم العلامات أو السيميولوجيا " .[1]

فالنقد الثقافي في مرحلة ما بعد الحداثة تجاوز مبدأ مركزية النص التي كانت سائدة في ظل النقد الأدبي التقليدي الذي يرى أن النص نسيج اجتماعي متأثر بالعوامل الخارجية، وحمل لواء أن النص نظام مترابط من الأنساق المضمرة الكامنة في تلابيب النتاج الأدبي.

" ويهدف النقد الثقافي(Critique Cultural) كما برز في كتابات غيرتز و آيستهوب، و آلتوسير، و فوكو، و آيزابرجر، إلى مساءلة نصوص التراث وأعراف المؤسسات الثقافية والأكاديمية مساءلة واعية ، ومن ثم التأكيد على شكلية الإفرازات الثقافية لهذه المؤسسات والاعتراف بعدم براءة شعارها ".[2]

ويشير(**آرثر ايزابرجر**) أن " مصطلح الدراسات الثقافية ليس مصطلحا جديدا، حيث شرع مركز الدراسات الثقافية المعاصرة بجامعة (برمنجهام) في عام 1971 في نشر صحيفة أوراق عمل في الدراسات الثقافية(Woking Papiers in Cultural studies) والتي تناولت وسائل الإعلام (Media) والثقافة الشعبية (Popular Culture) والثقافات الدنيا(Sub Culture) والمسائل الأيديولوجية (Ideological Matters) و الأدب (Literature) علم العلامات (Semiotics) والمسائل المرتبطة بالجنوسة (Issues Gender Related) والحركات الاجتماعية والحياة اليومية (Every Life) وموضوعات أخرى متنوعة ".[3]

---

(1) محمد زرمان، نور الدين جديد، " راهن النقد الثقافي وآفاق الدراسات البينية من الخطاب الأدبي إلى الخطاب الثقافي– مقاربة في نقد النقد – " ، المجلة الدولية للدراسات الأدبية والإنسانية، مخبر الموسوعة الجزائرية، جامعة الجزائر، مجلد01، عدد02، سبتمبر 2019، ص(61–62).

(2) يوسف عليمات، النسق الثقافي قراءة في أنساق الشعر العربي القديم، عالم الكتب الحديث، إريد، الأردن، ط1، 2009، ص1.

(3) آرثر أيزابرجر، النقد الثقافي تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، تر: وفاء إبراهيم ، رمضان بسطاويسي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ، مصر، ط 1، 2003 ، ص31.

ويؤكد **(عبد الله الغذامي)** أن هذا المركز مر بعد ذلك بعدة تطورات أسهمت في انتشار الاهتمام بالنقد الثقافي والتي عاصرت النظريات النقدية النصوصية والألسنية وتحولات ما بعد البنيوية.[1]

أما أولى الممارسات في النقد الثقافي في أوروبا فقد ظهرت في القرن الثامن عشر، بيد انها كانت مجرد ممارسات مبكرة ومحاولات لم تكن ذات سمة مميزة و محددة معرفيا ومنهجيا إلا مع بداية القرن العشرين، وذلك حينما دعا الباحث الأمريكي **(فنست ليتش)** إلى نقد ثقافي ما بعد بنيوي، " تكون مهمته الأساس تمكين النقد المعاصر من الخروج من نفق الشكلانية والنقد الشكلاني الذي حصر الممارسات النقدية داخل إطار الأدب .... وبالتالي تمكين النقاد من تناول مختلف أوجه الثقافة ولاسيما تلك التي يهملها عادة النقد الأدبي "[2] ، حيث يطرح مصطلح النقد الثقافي " مسميا مشروعه النقدي بهذا الاسم تحديدا ويجعله رديفا لمصطلحي ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية، حيث نشأ الاهتمام بالخطاب بما أنه خطاب، وهذا ليس تعبيرا في مادة البحث فحسب، ولكنه أيضا تغيير في منهج التحليل ".[3]

ويذهب إلى استخدام المعطيات النظرية في السوسيولوجيا والسياسة والتاريخ المؤسساتية دون أن يغفل عن مناهج التحليل الأدبي النقدي، هذا النقد الذي يسعى إلى مساءلة البنى النصية والكشف عن مضمراتها الثقافية ذات العلاقة القوية بالسياقات الثقافية والتاريخية التي نسجت الأنساق، كما يؤكد **(عبد الله الغذامي)** في مشروعه النقدي على أن النقد الثقافي عند**(ليتش)** يقوم على ثلاث خصائص هي:

أ. لا يؤطر النقد الثقافي فعله تحت إطار التصنيف المؤسساتي للنص الجمالي إنما يكون مفتوحا على كثير من الاهتمامات إلى غير محسوب في حساب المؤسسة.

---

(1) ينظر، عبد الله الغذامي، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية، ص19.

(2) العربي الخضراوي، النقد الثقافي وأثره في تأصيل المنهج بين الحمولة الفكرية والخصوصية الثقافية، مطارحات في النقدالثقافي، مج من الباحثين، ألفا للوثائق، عمان،الأردن، ط1، جانفي 2020، ص138.

(3) عبد الله الغذامي، مرجع سابق، ص31.

ب. من قواعد هذا النقد الاستفادة من مناهج التحليل المعرفية، كتأويل النصوص ودراسة الخلفية التاريخية وكذا إفادته من التحليل المؤسساتي والموقف الثقافي النقدي.

ج.إن ما يميز هذا النقد هو تركيزه على أنظمة الخطاب وأنظمة الإفصاح النصوصي مثلما هي عند جاك دريدا ورولان بارت وميشال فوكو.(1)

فالنقد الثقافي هنا ليس رافضا للأشكال النقدية الأخرى، إنما – ومن خلال هذه الخصائص– تراه رافضا لفكرة هيمنة المؤسسة الأدبية، فمجال النقد الثقافي واسع وشمولي لعديد المجالات، يقوم على الاكتشاف والانفتاح على الجماليات المتنوعة بغض النظر على اهتمامه بالجماليات الأدبية المعروفة.

ويصف (**ليتش**) مقولة (**جاك دريدا**) (لا شيء خارج النص) بأنها بروتوكول للنقد الثقافي ما بعد البنيوي، وتتبنى مقولته في النقد المؤسساتي على: " تجاوز المعايير الجمالية التي تفرضها المؤسسة الأدبية على الكتاب والشعراء " (2) حيث يعتمد (**ليتش**) في ذلك على أعمال واضحة منها عملان عن السلطة والمعرفة (**لفوكو**) و (**ادوارد سعيد**) ، وهذا الأخير صاحب كتاب " الاستشراق" وكتاب " الثقافة والإمبريالية " ، واللذين يعدان عند كثير من النقاد والدارسين اللبنات الأولى للنقد الثقافي" بما أنه عمل يكشف عن العلاقة ما بين المجتمع والتاريخ النصوصية من حيث أن صورة الشرق في الغرب تربط خطاب الاستشراق في أبعاد أيدولوجية وسياسية متداخلة مع منطق القوة.......يسعى ليتش إلى تجنيب النقد الثقافي الما بعد بنيوي من الوقوع في حبائل المؤسسة " (3) .

وسيأتي الحديث عن تجربة (**ادوارد سعيد**) في المبحث الآتي.

---

(1) ينظر، عبد الله الغذامي ، مرجع سابق ، ص32.

(2) عبد الرحمان النوايتي: السرد والأنساق الثقافية في الكتابة الروائية، دار كنوز المعرفة ، عمان ، الأردن ، ط1 ، 2016 ، ص85.

(3) عبد الله الغذامي ، مرجع سابق ، ص34.

2.النقد الثقافي عند العرب:

مع نهاية القرن الماضي شهد النقد العربي المعاصر جملة من التحولات التي حاولت عبور مرحلة اتسمت بذيوع المنجز البنيوي لتتجاوز إلى مرحلة جديدة أطلق عليها بـ "ما بعد البنيوية " ، وكأهم نشاط نقدي في هذه الآونة فقد أحدث ضجة عنيفة في الساحة النقدية عند العرب (ما بعد الحداثة) مع بدايات القرن الحالي في محاولة لإخراج النقد العربي إلى آفاق جديدة، كان من أبرز أقطاب الدراسات الثقافية من العرب: عبد الله الغذامي وإدوارد سعيد.

1.2 النقد الثقافي عند عبد الله الغذامي:

يعد الناقد **(عبد الله الغذامي)** من أبرز النقاد المعاصرين والرائد الأول للنقد الثقافي في الوطن العربي، والذي تبنى أفكار **(ليتش)** ، بدءًا بكتاب " الخطيئة والتفكير" إلى كتاب " النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية "، هذا الأخير الذي سعى فيه صاحبه إلى تعرية الخطاب العربي بغية الحصول على أنساق ثقافية مضمرة فيه، متأثرا بذلك بحالي دريدا وفوكو ورلان بارث[1]، وقد أفرد تعريفا لمفهوم النقد الثقافي حيث عرفه بأنه: " فرع من فروع النقد النصوصي العام، ومن ثم فهو أحد علوم اللغة وحقول (الألسنية) معنى بنقد الأنساق المضمرة والتي ينطوي عليها الخطاب الثقافي بكل تجلياته وأنماطه وصيغة " [2].

اهتم **(عبد الله الغذامي)** في كتابه هذا بقراءة النصوص العربية التراثية وكذا المعاصرة خاصة الشعرية منها حيث بدأ بأبي تمام وأبي الطيب المتنبي في القديم ليتناول في المعاصر أدونيس ونزار قباني. جاء مشروعه النقدي هذا مصبوغا بصبغة الجدية والسبق، كيف لا وقد خرج بأفكار حداثوية حضارية وهو ابن بيئة منغلقة ونخبوية كما ذكر **(سمير خليل)**، هذه الأفكار التي سعى من خلالها **(الغذامي)** إلى إيقاظ الوعي العربي محاولا في ذلك " نظرية عربية للنقد الثقافي قائمة على تحويل المبادئ المتوافرة في البلاغة والنقد العربيين وإلباسهما

---

(1) ينظر، منى بشير الجراح ، بين النقد الأدبي والنقد الثقافي ، مطارحات في النقد الثقافي، مج من الباحثين ، ألفا للوثائق، عمان، الأردن، ط1، جانفي 2020 ، ص72.

(2) عبد الله الغذامي ، النقد الثقافي ، ص84.

روح المعطى الثقافي، فالمجاز هو معطى بلاغي عربي تحول إلى مجاز كلي ذي نسق مهيمن لا يرتبط بجملة بقدر ارتباطه بنسق ثقافي ... " [1]، كما مضى ساعيا إلى تخليص التراث العربي من قيود المؤسسة الثقافية وهو القائل: " إن مصطلح أدبي أو أدبية لابد أن يتحررا من قيد التصور المؤسساتي"[2] ، وذلك بإعادة النظر في جمالية النصوص ثم السعي لتعريتها وكشف مضمراتها وتبيين قبحياتها المخبوءة، فهو يرى أن الشعر العربي مخزن خطير للأنساق، وهو الجرثومة المستترة بالجماليات [3]. ولأن النقد الأدبي–حسب وجهة نظر الغذامي– يقف عاجزًا أمام ما يضمره النص العربي من أنساق ثقافية ثاوية خلف قناع الجمالي ، فقد دعا الغذامي إلى نقلة نوعية من نقد أدبي إلى نقد ثقافي قادر على اكتشاف المضمرات النسقية تمثلت هذه النقلة في أربع خطوات منهجية هي:

أ. **النقلة في المصطلح:**

وذلك بتحويل الأداة النقدية من النقد الأدبي إلى النقد الثقافي أي " إلى أداة لنقد الخطاب الذي يجسده النص ويكشف النسق الفكري الذي يعبر عنه " [4] هذه النقلة شملت ستة أساسيات اصطلاحية هي:

أ.1 / الوظيفة النسقية : اقترحهما الغذامي كعنصر سابع مكمل لعناصر الرسالة لجاكبسون والتي تمثل مبدأ أساسيا من مبادئ النقد الثقافي، " فهو هنا يسمح للرسالة أن تكون مهيأة للتفسير النسقي".[5]

---

(1) سمير خليل، النقد الثقافي من النص إلى الخطاب، دد ، بغداد، ط3، دت ، ص(16–17).

(2) عبد الله الغذامي ، النقد الثقافي، ص59

(3) ينظر، العربي الحضراوي، النقد الثقافي وأثره في تأصيل المنهج بين الحمولة الفكرية والخصوصية الثقافية ، المرجع السابق ، ص155.

(4) إسماعيل خلباص حمادي ، إحسان ناصر حسين ، النقد الثقافي: (مفهومه ، منهجه ، إجراءاته) ، مجلة كلية التربية، واسط ، عدد13، نيسان2013 ، ص13.

(5) ينظر، عبد الله الغذامي ، النقد الثقافي ، ص65.

أ.2 / **المجاز الكلي:** انتقل (**الغذامي**) بمفهوم المجاز من التركيز على اللفظة الواحدة أو الجملة إلى الخطاب بوصفه نسيجا مركبا من مواقف ورؤى متكاملة [(1)]، ذلك أن لكل مجاز قيمة ثقافية وجمالية فهو " الأساس المبدئي لكل نص، فقد صار بحد ذاته مؤسسة ذاتية مصطلحية تتحكم بشروط إنتاج واستقبال النصوص " [(2)] فهو بالإضافة إلى الوظيفة النسقية يمثلان أساسهما في مشروع (**الغذامي**) النقدي كبديل إجرائي في النقد.

أ.3 / **التورية الثقافية:** التورية مصطلح بلاغي، تتشكل جماليته من كونه منتج لمفارقة لفظية تلغي معنى ظاهرا للقول وتضع مكانة معنى تأويليا، فيكون لها بذلك معنيان، أحدهما ظاهر قريب فهو غير مقصود وآخر مضمر يعيد وهو المقصود [(3)] ، وعلى هذا الازدواج الدلالي ما بين معلن ومضمر أسس(**الغذامي**) تصوره حول الأنساق الثقافية التي لها هذه الخاصية الدلالية بين تجل وضمور.

أ.4 / **نوع الدلالة النسقية:** تتولد هذه الدلالة انطلاقا من العنصر السابع الذي أضافه الغذامي(النسق) ، يقول عنها: " ترتبط في علاقات متشابكة نشأت مع الزمن لتكون عنصرا ثقافيا أخذ بالشكل التدريجي إلى أن أصبح عنصر فاعلا " [(4)] فهوهنا يشير إلى أن الدلالة النسقية ذات بعد ثقافي تغلغلت بفعل الزمن في أعماق الخطابات حتى كمنت فيه بحيث لا يستطيع كشفها النقد الأدبي لأنه يهتم بالجمالية إنما القادر على كشفها هو النقد الثقافي للوصول إلى المضمرات النسقية التي تتحكم بنا وبخطاباتنا.

---

(1) ينظر، سهام خينوش ، جمال مجناح ، قراءة في تجربة الغذامي النقدية ، حوليات الآداب واللغات ، جامعة بوضياف، المسيلة ، الجزائر، مجلد 02 ، عدد 09، نوفمبر 2017 ، ص18.

(2) عطية نسرين، كنتاوي محمد، النقد الثقافي والكشف عن الأنساق الثقافية ، داخل النص ، مجلة لغة–كلام ، مخبر اللغة و التواصل، جامعة غليزان ، الجزائر، مجلد07، عدد01 ، 2021 ، ص396.

(3) ينظر، خالد سليمان، عبد الله الغذامي من (الخطيئة و التفكير إلى النقد الثقافي) دراسة انتقائية ، الغذامي الناقد قراءات في مشروع الغذامي النقدي ، تحرير عبد الرحمان بن إسماعيل السماعيل ، مؤسسة اليمامة الصحفية ، الرياض ، عدد(97–98)، ديسمبر 2001– يناير 2002 ، ص157.

(4) عبد الله الغذامي ، النقد الثقافي ، ص75.

أ.5 / **الجملة النوعية (الثقافية):** وهي محصلة المضامين الثقافية وما يفرز عنها من دلالات نسقية والدالة على المهيمن الثقافي الخارجي[1] ومثلما حملت الجملة النحوية دلالة صريحة والجملة الأدبية دلالة ضمنية فإن للجملة الثقافية دلالة نسقية ذات رصيد كبير يزخر بالحمولات الثقافية، بما تحمله هذه الجملة من اللاوعي الجمعي الذي يمثل حمولات ثقافية تتجاوز الأنا المفرد إلى الضمير الجمعي، فقد تجد جملة ثقافية واحدة لا تقوم مقامها آلاف الجمل النحوية والأدبية.[2]

أ.6 /**المؤلف المزدوج:** يرى الغذامي أن لكل خطاب يترشح منه مؤلفان أحدهما المؤلف المعهود كالمؤلف الضمني والنموذجي والفعلي، والآخر هو الثقافة ذاتها أو ما نسميه بالمؤلف المضمر .[3]

ب. النقلة في المفهوم:

والمقصود بها تلك التغيرات الدلالية التي شملت مفهوم النسق عند **(عبد الله الغذامي)**، حيث اكتسى مفهوم النسق لديه أبعادا ودلالات انطلاقا من مركزية النسق في التجربة الغذامية، فهو يرى أن وظيفة النسق هي التي تحدده وليس وجوده المجرد [4]، وتقوم هذه الوظيفة على أربع دلالات هي: باعتبار النسق حالة ثقافية والنص الأدبي حادثة ثقافية وأن النسق ليس من صنع مؤلف فعلي إنما هو ابتداع الثقافة التي تعد مؤلفا ضمنيا، كما أن للنسق طبيعة سردية، فهو خفي مضمر، وأخيرا فالأنساق الثقافية أنساق تاريخية أزلية

---

(1) ينظر، المرجع نفسه ، ص75.

(2) ينظر، ياسين كني، عبد الله الغذامي ناقدا ثقافيا، دار نور للنشر، المكتبة الوطنية الألمانية ، ألمانيا ، 2016، ص25.

(3) ينظر عبد الله الغذامي، المرجع السابق، ص75.

(4) ينظر، الغذامي الناقد قراءات في مشروع الغذامي النقدير، المرجع السابق ، ص159.

وراسخة دوما ومهيمنة على منتجي النصوص وكذا مستهلكيها [1]، حيث إن علاماتها " اندفاع الجمهور إلى استهلاك المنتوج الثقافي المروّج لهذا النوع من الأنساق ".[2]

ج. النقلة في الوظيفة:

تقوم وظيفة النقد على تتبع حركة الأنساق وفعلها المضاد للوعي وللحس النقدي ساعية إلى كشف المضمر وتعرية المخبوءة من أقنعة البلاغي الجمالي فهي بذلك آلية لتشريح النصوص واستخراج الأنساق المضمرة ورصد حركتها[3].

د. النقلة في التطبيق:

تتميز هذه النقلة النوعية في كسر وتجاوز مجموعة من العيوب الثقافية، ويركز الغذامي هنا على نسق (الشخصية الشعرية) والتي ظل العربي يتباهى بها على مدى عصور طويلة، لكن بعد كشف هذه الأنساق المضمرة وراء هذه الشخصية تبين أنها طبعت ذاتنا الثقافية والإنسانية بعيوب نسقية فادحة مازلنا ننتجها ونعيد إنتاجها، ويتحرك حسب شرطها، ولعلها هي المسؤولة عن الكثير من عوائقنا الحضارية [4]، وعليه فإن استراتيجية النسق تكمن في: " استعداده للافات وإعادة التموضع والتسرب غير أقنعة كثيرة، فهو ذو طبيعة سردية يتحرك في حبكة متقنة ".[5]

إن دعوة **(عبدالله الغذامي)** في – مشروعه النقدي– إلى موت النقد الأدبي ليست إلغاءً كليا له، إنما هي دعوة الى توظيف الأداة النقدية الأديبة توظيفا جديدا، بحيث نعنى بقراءة وتأويل مضمرات النصوص من أنساق ثقافية تعمل على تمرير جيل المؤسسة

---

(1) ينظر، عبد الله الغذامي، المرجع السابق، ص(78– 79)

(2) بشرى موسى صالح ، بو طيقيا الثقافة نحو نظرية شعرية في النقد الثقافي، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد، العراق، ط1، 2012 ، ص65.

(3) ينظر، عبد الرحمان النوايتي، السرد والأنساق الثقافية في الكتابة الروائية ، ص93.

(4) ينظر، عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، ص87.

(5) سالم بن سليلي، " النسق المضمر وفاعليته التأويلية في نظرية النقد الثقافي قراءة في تجربة عبد الله الغذامي " ، مجلة الإبراهيمي للآداب.

الثقافية المركزية [1]، فها هو في كتابه النقدي المشترك مع (**عبد الله اصطيف)** يؤكد ذلك حيث يقول: " إن النقد الثقافي لن يكون إلغاء منهجيا للنقد الأدبي، بل سيعتمد اعتمادا جوهريا على المنجز المنهجي الإجرائي للنقد الأدبي، وهذه أولى الحقائق المنهجية التي يجب القطع بها " [2] ، وانطلاقا من هذا القول يتبين اهتمام **(الغذامي)** الكبير بالجانب المنهجي أكثر من الجانب الإجرائي للنقد الثقافي.

فهو ينظر للشعر في الثقافة العربية على أنه مخزن خطير للأنساق السلبية جعل عديدا من النقاد يقفون في كفة المعارضة لمشروعه النقدي حيث يرون أن النقد الثقافي ليس بحثا في عيوب الخطاب الشعري أو الخطابات الأدبية وغير الأدبية إنما له جانب مشرق بعيد عن عتمة العيوب يحتاج إلى البحث داخله عن جماليات أعمق من تلك التي كان يبحث فيها النقد الأدبي [3] وفي الأخير يمكن استخلاص تجربة الغذامي في النقد الثقافي، في كونه استطاع كشف العلاقة بين مختلف الثقافات " والتحيزات والتواطؤ الأيديولوجي بين مختلف فضاءات الثقافة " [4].

وهذا ما يختلف به (**الغذامي)** في سعيه لاستئصال النقد الأدبي عن (**إدوارد سعيد)** الذي سعى إلى توسيع أفق النقد الأدبي ليضم كل الظروف التاريخية والثقافية المحيطة به.

2.2 / النقد الثقافي عند إدوارد سعيد:

يبزغ نجم (**إدوارد سعيد)** كأحد أهم رواد النقد الثقافي في الحضارة الغربية، ذلك أن له صلة وثيقة بالغرب كمفكر وناقد وأستاذ محاضر في عديد الجامعات الأمريكية، ويأتي في طليعة محللي الخطاب الاستعماري بل ويراه البعض رائدا فيه، حيث تزخر دراسته للخطاب

---

(1) ينظر، عبد الرحمان النوايتي ، السرد والأنساق الثقافية في الكتابة الروائية، ص89.

(2) عبد الله الغذامي، عبد الله اصدليف، نقد ثقافي أم نقد أدبي، دار الفكر، دمشق، سوريا، 204، ص21.

(3) ينظر،طارق بوحالة، تطور نظرية النقد الثقافي في النقد العربي المعاصر، مجلة إشكالات في اللغة والأدب ، معهد الآداب واللغات، المركز الجامعي تامنغست، الجزائر، العدد 06، ديسمبر 2014 ، ص 295.

(4) نوال بن صالح، " النقد الثقافي في الخطاب النقدي المعاصر –قراءة في تلقي مشروع عبد الله الغذامي " ، مجلة المخبر، عدد12، أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، جامعة بسكرة ، الجزائر، 2015، ص313.

الاستعماري أوما بعد الكولونيالي بتلاحم خطاب القوة السياسية المهيمنة بالمعرفة والإنتاج الثقافيين ومصطلح ما بعد الكولونيالي ما هو إلا " تفكيك بنية الخطاب الكولونيالي وفضح تمركزاته الداخلية... فما بعد الكولونيالية ماهي إلا تطبيق لمبادئ النقد الثقافي لدراسة الخطاب الكولونيالي " [1] ، حيث اشتهر(**إدوارد سعيد**) بدراساته في مجال النقد الأدبي والنظريات الأدبية ونقد الموسيقى وغيرها، كما كان له إسهامات في النقد الثقافي خاصة في كتبه المتعلقة به ككتاب" الاستشراق " والثقافة والإمبريالية " والعالم والنص والناقد "، ففي كتاب" الاستشراق" أظهر نقده لكل النزوعات الأصولية في فهم الثقافة والأدب والنقد، وإن اختياره لموضوع كهذا والذي يعد من المواضيع الشائكة في الفكر العربي ينبئ عن بصيرة فذة وفكر تحليلي رصين بخلفيات معرفية عميقة، والذي كان له تأثير كبير على كثير من المفكرين العرب الذين ساروا على نهجه أمثال (**عبد الله الغذامي**) وحسن حنفي (في دراسته للاستغراب) والسوداني طيب صالح في رواية " موسم الهجرة نحو الشمال " وغيرهم.[2]

وقد ركز(**إدوارد سعيد**) في دراسته على الخطاب الاستعماري، هذا المصطلح الذي يشير إلى" تحليل ما بلورته الثقافة الغربية في مختلف المجالات من نتاج يعبر عن توجيهات استعمارية إزاء مناطق العالم الواقعة خارج نطاق الغرب"[3]، وجاء تحليله للخطاب الاستعماري مرتكزا على" سياق معرفي سابق له يتضمن أعمال اثنين من المفكرين الغربيين المعاصرين، هما الفرنسي(**ميشال فوكو**) والإيطالي(**أنطوانيو غرامشي** ، بالإضافة إلى بعض فلاسفة مدرسة فرانكفورت مثل: ثيودورنو، وماكس هوركهايمر، وكذلك والتر بنجامين" [4]،

---

(1) أحمد العزري، النقد الثقافي بين إدوارد سعيد وعبد الله الغذامي، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، دت، ص223.

(2) ينظر، بن قسيمة الصالح، الدراسات الاستشراقية وإسهاماتها في النقد الثقافي–إدوارد سعيد نموذجا، مجلة جسور المعرفة، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم، الجزائر، مجلد06، عدد4، ديسمبر 2020، ص210.

(3) ميجان الرويلي، سعيد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2002، ص158.

(4) حفناوي بعلي، النقد الثقافي المقارن في الخطاب الأردني الفلسطيني، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2008، ص66.

حيث يرفض **(سعيد)** فكرة التعامل مع النص على أنه خطاب جمالي أو بلاغي فقط، إنما يراه نتاجا ثقافيا يخفي إيديولوجيات مضمرة داخل النص، وإن الكشف عن دور النص في الصراع السياسي الثقافي من أهم منجزات **(إدوارد سعيد)** في قراءته للثنائيات المتضادة في علاقة الامبريالية بالثقافة [(1)].

وتدخل هذه الثنائيات المتضادة ضمن ما أسماه **(سعيد)** في كتاب" الإمبريالية والثقافة" ب " القراءة الطبقية " أو التأويل الطباقي، ويقصد بها " قراءة النص بفهم لما هو مشبوك متضمن فيه حين يظهرمؤلف ما ".[(2)]

وبما أن الدراسات الثقافية تهدف إلى " تفكيك البنى التي تسهم في تحديد العلاقة بين السلطة والممارسات الثقافة الناتجة عنها " [(3)] **(فإدوارد سعيد)** يسعى إلى تفكيك الخطاب الاستعماري المعبر عن الهيمنة والتمييز العنصري والطبقي وكذا إبراز علاقة الأنا بالآخر المتغطرس ومواجهة سياسة الغرب، وينظر سعيد إلى الاستشراق على أنه طريقة الغرب في السيطرة على الشرق، وهو بهذا يقدم صورة تحليلة عن نظرة الشرق للغرب انطلاقا من واقع كتابات المستشرقين، محاولا استنطاق الواقع بتحليل أبعاد تلك الكتابات والإشارات والرموز والمصطلحات، كأنما أراد أن يقول أن الاستشراق أراد أن يكتب عن الشرق كما تصوره وأراده لا ما هو كائن [(4)] ، عن طريق ممارسات المؤسسة الغربية ضد الآخر لإيجاد بعد ثقافي وأخلاقي لحركات التوسع الاستعماري التي شنها الغرب لاحتلال أجزاء كثيرة من قارة إفريقيا و آسيا، و من أبرز معالم النسق الاستشراق كما يوضحه **(سمير خليل)** وكما بينه

---

(1) ينظر، مشري بن خليفة ، ادوارد سعيد والنقد الثقافي المرجعية والخطاب ، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية ، جامعة ورقلة، دت، ص23.

(2) ادوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية ، تر: كمال أبو ديب، دار الآداب للنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط4 ، 2014، ص21.

(3) مشري بن خليفة ، المرجع السابق، ص20.

(4) ينظر محمد فاروق النبهان، الاستشراق– تعريفه ، مدارسه، وآثاره – ، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، ايسيسكو، الرباط ، المملكة المغربية ، 2012 ، إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة – ، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان ، دت ، ص29.

(إدوارد سعيد) هو أن " الاستشراق أسلوب معين في الثقافة الغربية في التحدث عن الشرق والبحث فيه وتوظيفه، أسلوب يعكس الثقافة المنتجة " [(1)].

ونخلص من خلال كل هذا إلى أن **(إدوارد سعيد)** قد أسهم في إثراء النقد الثقافي بدراسته المتمكنة، حيث اعتمد على القراءة الثقافية لتعرية مضمرات النص الاستشراقي، ساعيا إلى إعادة قراءة النص الأدبي ضمن سياقاته التاريخية والثقافية وكشف الأنساق الأيديولوجية الثاوية في الخطاب الاستعماري والذي يضع الآخر مهمشًا وتابعًا لسلطة الأنا الغربية، وبهذا جاء تحليل **(سعيد)** الثقافي قائما على مساءلة النصوص المختبئة في أنساقها تراث وأعراق وأعراف المؤسسة الثقافية مساءلة فاحصة وكشف شعارها الزائفة.

ثالثـــــا:أدب الرحلـــة: بحث في المفهــوم والمصطلـــح:

1.1 مفهوم الرحلة:

عرف الإنسان – ككائن محب للحركة والتنقل– الرحلة منذ القدم فكانت الرحلة لصيقة به في حله وترحاله، ولقد تضمنت الكتب القديمة وأمهات الكتب العربية أسطرا طويلة تعرف فيها الرحلة، فمن نماذج ذلك نجد ما ذكر عن مفهوم الرحلة في المعاجم اللغوية، فالرحلة:

1.1.لغة

وردت لفظة (رحلة) في كثير من المعاجم اللغوية، والتي حظيت فيها هته اللفظ من الشرح والتفصيل، فقد ورد في معجم لسان العرب لابن منظور :

رحل: الرّحل: مركب للبعير والناقة وجمعه أرحل ورحال، قال طرفة:

جَازَتِ البِيدُ إِلَى أَرْحُلِنَا   آخِرَ اللَّيْلِ، بِيْعُفورٍ خَذْرِ

والرحالة: نحوه، كل ذلك من مراكب النساء، وأنكر الأزهري ذلك وقال: الرحل في كلام العرب على وجوه، قال شمر: قال أبو عبيدة الرحل بجميع ربضه وحقبه وحلسه وجميع

(1) مشري بن خليفة ، المرجع السابق، ص 22.

أغرضه، قال: ويقولون أيضا لأعْوَادِ الرَّحْلِ بِغَيْرِ أَدَاةِ رَحْلٍ(...) وأما الرِّحَالة فهي أكبر من السَّرْج، وتُغَشَّى بالجلود وتكون للخير والنجائب من الإبل.

والرّحل في غير هذا، منزل الرجل ومسكنه وبيته، ويقال: دخلت على الرجل رحله: أي منزله.(1)

والتَّرَحُّلُ والارْتِحَالُ: الانْتِقَالُ وهو الرِّحْلَةُ والرُّحْلةُ، والرُّحْلَة: اسم للارْتِحَالِ للمَسِيرِ، يقال: دَنَتْ رِحْلَتُنَا؛ و رَحَلَ فُلَانٌ و ارْتَحَلَ وتَرَحَّل بِمَعْنًى.

وفي الحديث: في نَجَابَةٍ ولَا رُحْلَة، الرُّحْلَةُ بالضم: القُوَّةُ والجودة أيضا، ويروى بالكسر، بمعنى الارْتِحَالُ .... وارْتَحَلَتُ الإبل: سَمِنَتْ بَعْدَ هُزَالٍ، فَأَطَاقَتِ الرِّحْلَة، و رَاحَلْتُ فُلَانًا إذا عاونته على رِّحْلَتَهُ، وأَرْحَلَتُهُ إذا أعْطَيْتُهُ رَاحِلَةً، وَرَحَّلْتُهُ (بالتشديد)، إذا أضْعَنْتُهُ. (2)

وارْتَحَلَ البَعِيرُ رِحْلَةً: وسَارَ فَمَضَى، ثم جَرَى ذلك في المنطق حتى قيل ارْتَحَلَ القَوْمُ عن المكان ارْتِحَالًا، وَرَحَلَ عن المكان بِرَحْلٍ وهو رَاحِلٌ من قوم رُحَّلْ: اِنْتَقَلَ (3)

ومنه فمفهوم الرحلة عند ابن منظور له عدة معانٍ أهمها: السير والانتقال والمقصد والسَّفر والوجهة، وكذا المكان المقصود الوصول إليه، والانتقال من مكان إلى مكان، وهي مشتقات تدل على الحيوية والحركة فهي نقيض السكون.

وجاء في القاموس المحيط:" ارْتَحَلَ البَعِيرُ: سَارَ ومَضَى، والقَوْمُ عَنْ المَكَانِ: انْتَقَلُوا، والاسم: الرِّحْلَة بالضم والكسر؛ الارتحال، وبالضم: الوَجْهُ الذِّي تَقْصِدُهُ، والسَّفْرَةُ الوَاحِدَة والرَّحِيلُ كأَمِير: اسْمُ ارْتِحَالِ القَوْمِ وَمَنْزِلٌ بَيْنَ مَكَّة والبَصْرَة، و رَاحِيل: أم يوسف عليه السّلام، و رُحّلَة: هَضَبَة، و أَرْحَلَ: كَثُرَتْ رَوَاحِلُه، و البَعِير: قَوِيَ ظَهْرُهُ بَعْدَ ضُعْفٍ، والإبل:

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، دت، مج11، مادة رحل، ص274.

(2) المرجع نفسه، ص278.

(3) ابن منظور، لسان العرب، 278.

سَمِنَتْ بَعْدَ هُزَالْ فَأَطَاقَتِ الرِّحْلَة، وفُلانٌ أَعْطَاهْ رَاحِلَة، وَرَحَلَ كَمَنَعَ: انْتَقَلَ فَرَحَّلْتُهُ تَرْحِيلًا، فَهُوَ رَاحِلْ مِنْ رُحَّلْ، كَرُكَعٍ، وفُلاَنَا بِسَيِّفه[1].

من خلال مفهوم الرحلة عند كل من (ابن منظور والفيروز أبادي) نجدهما يشتركان في شرحهما اللغوي للرحلة، وذلك أيضاً ما يشتركان فيه مع المعاجم العربية الأخرى التي لم تختلف عن هذه التعاريف، والتي تجمع على أن الرحلة هي انتقال من مكان إلى آخر والسفر من سمات العرب منذ القديم.

2.1 اصطلاحا:

لا يختلف مفهوم الرحلة في الاصطلاح عن مفهومه اللغوي وذلك لما يشتركان فيه من فعل الارتحال والحركة، والرحلة قديمة قدم الوجود الإنساني ذاته، وما لعبته في الكشف الجغرافي و كذا في الاتصال بين الشعوب و طلب المعرفة و اكتساب المعرفة ، خاصة ما تعلق باللغة و العادات و التقاليد[2].

و الرحلة " وسيلة هامة لاكتشاف العالم و الانسان، و توسيع لحبرات الرحالة و معارفه... الرحلة فعل طبيعي عند الانسان عرفه منذ عرف الحياة على هذا الكوكب، ومع تقدم الحياة و الأزمنة، تيسرت الرحلة شيئا فشيئا، و خصوصا عند العرب بعدما انتشرت رقعة الاسلام " [3].

و تعد الرحلة عند كثير من الدارسين " مجالا رحبا، ينطوي على علاقات إنسانية، ضاربة في جذور التاريخ السحيق لهذا الكون... من خلال الرحلة ترى العالم، و العديد من مظاهر الحضارة الإنسانية، و الرحلة بعد كل هذا فيها من المعلومات ما ينتفع بها كل

---

(1) الفيروز أبادي، القاموس المحيط ، تح: مكتب التحقيق التراث في مؤسسة الرسالة ، مؤسسة الرسالة ، لبنان ، ط1، 2005 ، ص1005.
(2) ينظر، حسين محمد فهيم، أدب الرحلات، عالم المعرفة، دب، يناير 1978، ص 18.
(3) سميرة أنساعد ، مرجع سابق، ص22.

باحث، و هي منابع غنية بمختلف مظاهر حياة المجتمعات البشرية بما فيها من صور و أخبار و مغامرات و معارف و علوم، إنها خزائن تحفل بالمادة النثرية "[1].

فهي بمثابة السجل الزاخر بأنواع مظاهر الحياة على مرّ العصور، إذ بها مادة معرفية غنية جدًا تساعد المؤرخين و علماء الاجتماع و الاقتصاد و كذا مؤرخي الآداب المختلفة و الديانات و الأساطير و غيرهم.

و يعرفها عماد الدين خليل بأنها: " حركة في الطول و العرض و العمق، تجوال في جغرافية الأماكن و الظواهر و الأشياء، و إيغال في النبض الذي كاد يغيب عن العيان ، و لكنه ما يلبث أن يمنح سخاءه لأولئك الذين ينصتون جيدا للأصوات البعيدة، وهي تتشكل تحت جلد الظواهر و الخبرات "[2].

ونجد الرحلة قد شغلت العرب منذ القديم و ألَّفُوا فيها عديد التصانيف ووافر المؤلفات، و شغلت دورا هاما و بارزا في الثقافة العربية، كما" تحفل صفحات هذه الرحل على اختلاف أنواعها بالجليل من الفوائد التي تصور جوانب مهمة من حياة الشعوب و طباعها و عاداتها، و تقدم لنا وثائق حية كما كانت عليه الحضارة العربية في مختلف عصورها"[3].

ويذكر ابن خلدون أهمية الرحلة في مقدمته حيث يقول: " الرحلة لابد منها في طلب العلم لاكتساب الفوائد والكمال بلقاء المشايخ ومباشرة الرجال ".[4]

ونخلص بعد كل ما ذكر أن الرحلة في مفهومها الاصطلاحي فعل مرتبط بالحركة يحياة الرحالة لأجل هدف ما سواء أركان فرديا أو جماعيا، بغية تحقيق منفعة مادية أو نفسية عامة كانت أو خاصة.

---

(1) نوال عبد الرحمان الشوايكة، أدب الرحل في المغرب و الأندلس، مطابع الهيئة العامةالسورية للكتاب، سوريا، 2013، ص5.

(2) عماد الدين خليل، من أدب الرحلات، دار إبن كثير، دب، 2005، ص6.

(3) علي إبراهيم كردي، أدب الرحلة في المغرب والأندلس، مطابع الهيئة العامة السورية للكتاب، سوريا، 2013، ص5.

(4) ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر، بيروت، 2004، ص560.

3.1 الرحلة في القرآن

وردت لفظة (الرحلة) في القرآن الكريم مرة واحدة، وذلك في سورة قريش، قال تعالى: **"لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ "** [1] وذلك أن أهل مكة كانوا يرتحلون في الصيف والشتاء إلى الشام واليمن بسبب التجارة التي عرفوا بها.

بينما وردت ألفاظ مختلفة ومعانٍ عديدة في القرآن الكريم ارتبطت بمفهوم الرحلة وذلك مثل مشتقاتها الدالة على الحركة والانتقال لعل أهمها:

جاءت لفظة رحل بمعنى البعير، وهي البعير، وهي الراحلة، وذلك في قوله عز وجلّ: **" فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ السِّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ ".**[2]

وقد وردت بمعنى الضعن مرة واحدة وذلك في قوله تعالى: **" وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّن بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ ۙ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَىٰ حِينٍ "**[3]، كما جاءت بمعنى الإسراء وذلك في موضعين: في سورة الأنفال موضع واحد وفي سورة الإسراء [4]، وكان معنى الإسراء في هذه المواضع بمعنى السير ليلا.

وتكرر معنى الرحلة في لفظة (الحج) ومشتقاتها في خمس وعشرين موضعا مثلما ورد في سورة الحج في قوله سبحانه: **" وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا "** [5] ، كما ذكرت لفظة السفر في القرآن الكريم اثنتي عشرة مرة، في سورة البقرة، النساء، المائدة؛

(1) سورة قريش ، الآيات (1؛2؛3؛4)
(2) سورة يوسف ، الآية70.
(3) سورة النحل ، الآية80.
(4) سورة الأنفال، (الآية:67 –70) ، سورة الإسراء ، (الآية1)
(5) سورة آل عمران ، الآية97.

التوبة؛ الكهف؛ الجمعة؛ المدثر، وعبس[1] كما ارتبط بمعنى الرحلة في طلب العلم وشمل الرحلة بأنواعها المختلفة وأسبابها المتعددة، فقد وردلفظة " أسفارا " للدلالة على معنى الكتب أو المجلدات أو بمعنى الأماكن الآهلة بالسكان، قال تعالى: **" فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا وَظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَّقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ "** [2]

أما في موضع العلم والتعلم فذلك في قصة سيدنا موسى مع الخضر، والتي ذكرت في سورة الكهف [3] و جاءت لفظة الهجرة، كمعنى للرحلة، فقد تكرر في سبعة وعشرين مرة في القرآن، وكانت بغرض نصرة الدين وتبليغ الرسالة أو هروبا من بلاد الكفر، قال تعالى:

" إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ ۚ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ " [4]

وترد الرحلة في القرآن بمعنى السير والتنقل ، وذلك للتدبر والتفكر في خلق الله ومعجزاته في الكون، يقول عز وجل: **"أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا "** [5] .

ونجد النبي (صلى الله عليه وسلم) يشجع على طلب العلم والسعي له فقد قال (صلى الله عليه وسلم): " مَن سلَكَ طريقًا يلتَمِسُ فيهِ علمًا ، سَهَّلَ اللَّهُ لَهُ طريقًا إلى الجنَّةِ " [6].

وقد أمر الرسول (صلى الله عليه وسلم) صحابته بالهروب إلى الحبشة عند الفتنة، وبعد ذلك هاجر هو إلى المدينة المنورة، وفي غزوة بدر أمر علي بن أبي طالب وجماعة من صحابته الرحلة بغرض التجسس والاستطلاع في أمر الماء.[7]

---

(1) سورة البقرة (الآية184-185-232) ، سورة النساء (الآية43) ، سورة المائدة (الآية06)، سورة التوبة (الآية42)، سورة الكهف (الآية62) ، سورة الجمعة (الآية19) سورة المدث ر(الآية34)، سورة عبس (الآية15-38).

(2) سورة سبأ، الآية 19.

(3) سورة الكهف، الآية (60-82).

(4) سور البقرة ، آية (218).

(5) سورة الحج، الآية 46.

(6) سميرة أنساعد، الرحلة إلى المشرق في الأدب الجزائري، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر،2009، ص20.

(7) ينظر، المرجع نفسه، ص20.

وعليه فإن معنى الرحلة في القرآن والسنة ارتبط بعديد الدوافع والتي من أبرزها: التجارة، طلب العلم، التدبر في آيات الله و خلقه، الذهاب للحج والعمرة، وكذا الجهاد في سبيل الله و نصرة الرسالة المحمدية.

3.دوافع الرحلة وبواعثها:

ولأن الرحلة فعل إنساني عرف مذ دَبَّ الإنسان على هذه الأرض خائضًا الدروب الوعرة ومواجها كل الصعوبات والتحديات، فإن رحلاته تنوعت بتنوع الأسباب والدوافع التي دفعته للعزم على الترحل ولعلّ من أبرز دوافع الرحلة نجد:

أ. الدافع الديني: كان الحج من أكبر دوافع الرحلة، فقد كان آلاف من المسلمين يفدون إلى الحجاز لتأدية فريضة الحج [1] وزيارة قبر الرسول، ويعد العامل الديني من أقوى العوامل التي تدفع بالرحالة لشد رحاله نحو المشرق الإسلامي، فرحلة الحج قد فجرت أقلام وقرائح الرحالين العرب التائقين إلى قبلة المسلمين وتشوقهم إليها.

ب. الدافع العلمي: فقد كانت الرحلة سبيلا لطالبي العلم والساعين إليه منذ القديم، " بل إن هنالك من العلوم الإسلامية ما يرتبط بالرحلة ارتباطا عضويا لا انفصام له، مثل الجغرافيا، ولذلك نجد الجغرافيين المسلمين من الرحالة، وكل هذا راجع إلى إدراكهم لدور العلم في التقدم والتحرر من عبودية الجهل، بل وفي قلبه أصل في نيل الأجر والثواب من رب العزة " .[2]

ج. الدافع الاقتصادي: كانت ومنذ القديم التجارة دافعا قويا للعرب للرحلة خاصة في العصر العباسي بعد تطور الحياة الإقتصادية في العالم الإسلامي فاتسعت رقعة التجارة، فكانت التجارة عبر القوافل والسفن حتى وصلت مغامراتهم إلى الهند والصين وإفريقيا، أسهم التجار في نشر تعاليم الدين الإسلامي، ومن أشهر الرحلات التجارية: رحلة ياقوت الحموي

---

(1) ينظر، زكي محمد حسين ، الرحالة المسلمون في العصور الوسطى ، دار الرائد العربي ، بيروت ، لبنان ، 1981، ص7.

(2) يسمينه شرابي ، الموروث الثقافي في أدب الرحلة الجزائري نماذج من رحلات القرن العشرين ، مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الأدب العربي ، جامعة آكلي محند أولحاج ، البويرة ، الجزائر ، دت ، ص33.

(ت626هـ) والتي بفضلها كتب كتاب " البلدان "، ويدخل ضمن هذه الرحلات، ما كانت لممارسة بعض المهن أو طلب إعانات من دول شقيقة أو تخليص ديون عالقة وغيرها.[1]

د. الدافع السياسي (السفارة) : وذلك ما كان يفعله الأمراء المسلمون وحكام الدول الإسلامية ببعث الرسل والسفراء إلى غيرهم من الأمراء، ومثال ذلك الوفود التي كانت بين الملوك لتوطيد العلاقات ومناقشة شؤون الحرب والسلام، أو تمهيدا لفتح أو غزو.[2]

هـ. الدافع السياحي أو الثقافي: ويصدر عن الإنسان في حب التنقل والاكتشاف والسفر لذاته، لتغيير الجو والمغامرة واكتساب خبرة بالمسالك والطبائع، وكذا لاكتشاف أماكن ومعالم جديدة والغرائب والعجائب فتكون له ثقافة على كل ما رآه وعايشه.[3]

و. الدافع الصحي: ويكمن ذلك في السعي أو البحث عن العلاج والاستشفاء، وتخليص النفس من ألوان الألم جراء مرض ما، أو الارتحال إلى المناطق الريفية للحصول على صحة نفسية، أو الهروب من مرض منتشر أو وباء، أو تلوث.[4]

ومهما اختلفت الدوافع المؤدية إلى الرحلة تبقى الرحلة سلوكا إنسانيا عظيما وحضاريا يؤتى بنفعه على الفرد والجماعة ويفتح آفاقا كثيرة للخير والازدهار والتقارب والاتصال ما بين الثقافات البشرية المختلفة، وضمن هذه الدوافع تنطوي أنواع الرحلات.

4.مفهوم أدب الرحلة:

النص الرحلي خطاب متناسق النسج، متين البنى، وهو أحد أشهر الفنون النثرية التي زخر بها الأدب العربي منذ عصور طويلة والذي يتخذه الرحالة مسرحا خصبا يبث فيه أحداثا ووثائقا، ويعرف أدب الرحلة بأنه: " خطاب أدبي إبداعي يراوح فيه الرحالة بين عوالم الواقع ومرجعية الذاتية والإيديولوجية، التي تتقولب بصفة مباشرة أو غير مباشرة أو غيرها

(1) ينظر سميرة أنساعد ، المرجع السابق ، ص29.

(2) ينظر، فؤاد قنديل ، أدب الرحلة في التراث العربي ، مكتبة الدار العربية للكتاب ، القاهرة ، مصر، ط2، يوليو2002 ، ص20

(3) ينظر، المرجع نفسه ، ص20.

(4) ينظر، المرجع نفسه، ص 20.

مباشرة ضمن الوصف المثقل بكثافة الأطر المكانية والمادية، التي يصور فيها الرحالة ما وقع له من أحداث، وما صادفه من أمور في أثناء الرحلة التي قام بها إلى بلد أو مجموعة بلدان ".[1]

ويعرفها **(سيد حامد النساج)** بأنها: " ذلك النثر الأدبي الذي يتخذ من الرحلة موضوعا، أو بمعنى آخر: الرحلة عندما تكتب في شكل أدبي نثر مميز، وفي لغة خاصة، ومن خلال تصور بناء فني له ملامحه وسماته المستقلة " [2].

والنص الرحلي خطاب يتميز بالتنوع والتميز عن غيره من الأجناس الأدبية وإن كان يشترك في عديد منها كالقصة الشعبية والقصة والمسرح في قالب الحكي وعناصر الخطاب القصصي من أشخاص وأحداث وأطر زمانية ومكانية وتلون خطاباته بالسرد والوصف والحوار.[3]

ونص الرحلة يمثل شكلا واسعا من أشكال السرد العربي، ويصف حسين نصار الرحلة الأدبية بقوله:" إن لم تكن الرحلة الأدبية قصة ولا رواية بالمعنى الدقيق فهي شقيقة لها"، فالنص الرحلي يأخذ من القص بعض سماته كالحوار والسرد والتشويق والاشتمال على هدف والغاية وغيرها.[4]

وتنبع قيمة الرحلة في كونها تصور لنا تأثر الكاتب بمعالم عالم جديد لم يألفه، والانطباعات التي نسجت في نفسه تجاهه، فهي بهذا " مغامرة ممتعة تقوم بها روح حساسة في أمكنة جديدة وبين أناس لم يكن لها بهم سابق عهد ".[5]

---

(1) بوقرط الطيب ، " أدب الرحلة بين محوري التموقع و التوقع من منظور النقد الأدبي قراءة في الإشكالات والآفاق " ، مجلة تاريخ العلوم ، مكتبة غريب، القاهرة ، دت ، ص5.

(2) سيد حامد النساج ، مشوار كتب الرحلة قديما وحديثا، مكتبة غريب، القاهرة ، دت ، ص172.

(3) ينظر، سميرة أنساعد ، المرجع السابق ، ص109.

(4) ينظر، نوال عبد الرحمان شوابكة ، أدب الرحلات الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري ، المرجع السابق، ص319.

(5) محمد يوسف نجم، فن المقالة، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط 4، 1966، ص115.

وعليه يمكن اعتبار أدب الرحلة بمثابة السجل النثري الذي يصف فيه كاتبه الأماكن والبلدان التي صادفها في رحلته، أو ما اعتراه في سير الأحداث وبما سمع أو شاهد فيها، وإن تعددت تعريفات أدب الرحلة كونه من آداب العرب الأكثر خصوبة وقيمة إلا أنها تصب في قالب واحد يؤكد قيمته كفن من أهم فنون الأدب العربي.

5.نشأة أدب الرحلة عند العرب:

عرف العرب الرحلة منذ الجاهلية، فهم كانوا أمة متنقلة ما بين حل وترحال بحثا عن مواطن الكلأ ومنابع الماء، ودليل ذلك أنها كانت تنشب بين القبائل أعنف الحروب بغية السيطرة على المواقع الجغرافية القريبة من الماء، كما ورد في قصائد شعراء الجاهلية حيث " دون الشعراء رحلاتهم ورحلات أقوامهم في أشعارهم وفي المطالع الطللية مثل النابغة الذبياني في لا ميتة والأعشى و زهير بن أبي سلمى في معلقته..."[1] فقد كان من ضروريات بناء القصيدة الجاهلية وصف الرحلة بعد الافتتاح بالمقدمة الطللية ثم يأتي بعدها الغرض الرئيس الذي يريده الشاعر، وأي خروج عن هذا البناء في القصيدة الجاهلية يعد عيبا يخالف ما يسمى بعمود الشعر*، كما كان لقريش رحلتان جاء ذكرهما في القرآن وهما رحتا الشتاء والصيف، فقد عرفوا بالتجارة والتي كانت تستدعي تنقل القوافل للتجارة فبلغوا بها آفاقا جديدة بعيدة عن الآفاق المحلية التي اعتادوا عليها، غير أن هذه الرحلات لم تدون، وما أن جاء الإسلام وصدح صوت الحق في الجزيرة العربية إلا واتخذت الرحلة أبعادا أوسع مما كانت عليه في الجاهلية ارتبطت بالدين الجديد من نشر للرسالة المحمدية والحج وزيارة البقاع والأماكن المقدسة وكذا السعي لطلب العلم والحث عليه، ومع اتساع رقعة الفتوحات الإسلامية وحَّد العرب الأمطار التي فتحوها فتحا دينيا وثقافيا إلى الحد البعيد " وتطلب

---

(1) صالح جديد، أدب الرحلة ، جسر للتواصل الحضاري و التعدد الثقافي– قراءة في رحلات القدامى و المحدثين ، جامعة الطارف، ص80.

*عمود الشعر : مصطلح نقدي يعني الطريقة الكلاسيكية للعرب في نظم الشعر، وهو " نظرية رحبة الأكتاف واسعة الجنبان وأنه لا يخرج من نطاقها شاعر عربي أبدا " إحسان عباس ، تاريخ النقد الأدبي عند العرب– نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري ، دار الثقافة ، بيروت ، لبنان ، ط1، 1971، ص409.

مسألة إدارتها التعرف التام عليها لضبط شؤونها المالية والإدارية بتنظيم الإدارة والبريد والخراج خصوصا وأن ذلك يرتبط بالطريقة التي تم بها الفتح ليتقرر على أساسها مقدار الجزية والخراج ".(1)

هذا التوسع للفتوحات جعلهم بحاجة للإلمام بالطرق والمسالك المؤدية لتلك الأقطار وكذا معرفة الطبيعة الجغرافية لها وبالتالي معرفة طبيعة شعب تلك المنطقة " ومن جهة أخرى فإن شعوب هذه الأقطار حين دخلت الإسلام والتزمت بفرائضه، ومنها فريضة الحج التي احوجتهم بدورها إلى التعرف على الطرق والمسالك التي تسلكها في رحلة الحج إلى قلب الحجاز، حيث مكة وحيث بيت الله الحرام... وأصبحت الضرورة أشد مساسا لمعرفة الأماكن والمواضع والوديان والجبال والطرق والمفاوز ومواقع المياه، ومن جهة أخرى فإن التجارة العربية بعد الإسلام قد زادت نشاطا واتسع نطاقها" (2).

لتدفع فيما بعد هذه الظروف العلماء إلى التأليف الجغرافي مثل: الأصمعي عن الأماكن والمنازل في بادية العرب التي تردد عليها، ثم ألف الهمذاني في وصف جزيرة العرب، والكندي عن جبال تهامة، ثم ما أن كان القرن الرابع الهجري حتى شهدت حركة التأليف نشاطا في شتى الميادين وكذا التأليف الجغرافي ولم يقتصر ذلك على جزيرة العرب فقط بل خرج إلى نطاق أوسع، فألف أبو زيد البلخي كتاب "صورة الأقاليم" الذي قسم فيه الأقاليم إلى عشرين جزءا، ثم ها هو معاصره أبو إسحاق الفارسي الاصطرخي يؤلف كتاب " المسالك والممالك " والذي رسم فيه خريطة لكل إقليم من الأقاليم الإسلامية ضمن أسفاره البرية والبحرية، ليسير على نهجه فيما بعد ابن جبير وابن بطوطة وابن حوقل، وممن اشتهروا أيضا: ابن الفقيه الهمذاني، والمقدسي والمسعودي، لتأتي بعدها مرحلة المعاجم الجغرافية التي ألفت على نسق المعاجم التاريخية وأشهر معجم هنا كان " معجم البلدان " لياقوت الحموي الذي وصف فيه البلدان و الجبال و المدن و القرى و المواضع و الأودية

(1) حسني محمود حسين، أدب الرحلة عند العرب، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط2، 1983، ص10.

(2) عز الدين إسماعيل، المكونات الأولى للثقافة العربية، مطبعة الأديب البغدادية، بغداد، العراق، 1972، ص190.

والأنهار والبحار وغيرها ورتبها ترتيبا أبجديا مثل ترتيب معاجم ذلك العصر. [1] و الذي يُعَدْ حسب جورج غريب " بمثابة قاموس جغرافي تاريخي أدبي " ويشير شعيب حليفي إلى أن بداية التأريخ للرحلات العربية المكتوبة هو القرن التاسع الميلادي مع اتساع التأليف في التصنيف والرسائل المتصلة بالمسالك والممالك وارتبطا مؤلفيها بعديد التخصصات كالجغرافيا والتاريخ والأدب والخدمات السفارية وغيرها [2]، و انطلاقا من القرن السادس الهجري (العاشر ميلادي) اتسع نطاق الرحلات قاصدا تحقيق أهداف متنوعة منها ما ارتبط بالتجارة ومنها ما ارتبط بالدين وأخرى عملت لحساب العلاقات بين الدول الإسلامية ومجتمع الدول الخارجي، وكذا ما تعلق بالعلم وطلب المعرفة [3] ، وأمثلة هذه الرحلات كثيرة كان أشهرها عند العرب رحلة ابن جبير وابن فضلان وابن بطوطة، واتسمت نصوص الرحلات العربية بثرائها وتنوع أشكال التعبير فيها، كما كانت زاخرة بالشواهد الأدبية من شعر ونثر وحكم وأمثال واقتباسات من القرآن والسنة وأيضا الأساطير والخرافات " فالرحلة بعد كل هذا أداة للتواصل والتقارب ومطية للرقي بالإنسانية، في منظومة اجتماعية وسياسية ودينية واقتصادية وأدبية مكللة ومجللة بالحضارة الإسلامية " [4] ثم ما لبثت هذه الرحلات حتى تأثر بها المغاربة والأندلسيون حتى تأصلت فيهم كفن قائم بذاته " بأسلوب مميز في سفر يشمل تاريخ الخروج والوصول إلى كل مدينة مع إعطاء لمحة وافية عنها " [5] و في القرن الحادي عشر الميلادي عرف هذا الفن ازدهارا ملحوظا مع بداية هذا القرن، فانتقل إلى المغرب العربي، حيث تفوق كتاب شمال إفريقيا في أدب الرحلة، وقد يعود سبب هذا التميز إلى طول المسافة مابين المشرق والمغرب والذي جعل مسارات الرحلة تطول هي الأخرى، مما أضفى

---

(1) عز الدين إسماعيل، المرجع السابق، ص194.

(2) ينظر، شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، مصر، أفريل2002، ص5.

(3) ينظر، حسين محمد فهيم، أدب الرحلات، المرجع السابق، ص81.

(4) صالح جديد، المرجع السابق، ص87.

(5) عواطف محمد يوسف نواب، الرحلات المغربية والأندلسية مصدر من مصادر تاريخ الحجاز في القرنيين السابع والثامن الهجريين، دراسة مقدمة لنيل درجة الماجستير في التاريخ الإسلامي ، جامعة أم القرى ، مكة المكرمة ،1991، ص59.

على الرحلة المغاربية تميزا واضحا، وكان من دواعي تدوينها في بلاد المغرب العربي هو تلبية طلب الحكام أو الأصدقاء أو الأقرباء إضافة إلى الرغبة في تحصيل العلم وتقديم الفائدة العلمية للقراء بما تحمله الرحلة من حمولة معرفية وافرة [1]، ويلاحظ أن رحلة المغاربة إلى المشرق كانت أكثر من رحلة المشارقة للمغرب ذلك أن " مركز الحج في المشرق، ومدن العلم الأولى فيه " [2] كما أشار الدكتور صلاح الدين المنجد إلى أن دمشق كانت في القرن السادس مركزا علميا للشرق العربي كله قبل القاهرة " وتدفق إليها آلاف من المغاربة، كانوا يعملون ويدرسون ويجاهدون ويتاجرون " [3]، وكان أشهر الرحالة إذ ذاك: العبدري، ابن سعيد، ابن جبير، كما عرفت القدس العربية الإسلامية كمركز أساسي لتوجه العلماء في العصر الوسيط فضلا عن كونها " مركزا علميا مرموقا من مراكز المشرق الإسلامي " [4]، ثم ما إن لبثت الرحلات حتى تحولت إلى طابع السرد والقص ابتداءا من القرن الثاني عشر الميلادي (السادس الهجري) لتنتقل الرحلة من الطابع العلمي الجغرافي إلى الطابع الأدبي، فكانت على شكل سير ذاتية يسرد فيها الرحالة تجربته بذكرها وذكرمشاعره وأفكاره وحتى نقده، وأمثال هؤلاء نجد : ابن العربي في رحلته، وابن خلدون.

ونلخص بعد هذه اللمحة المختصرة إلى أن الأدب الجغرافي العربي كان ذا اتجاهين رئيسيين هما: إتجاه اهتم بالعلوم وآخر بالأدب، كما ذكر (أغناطيوس يوليا نوفتش كراتشكوفسكي) في كتابه "تاريخ الأدب الجغرافي العربي حيث قال: " فهو من ناحية يولي وجهة شطر العلوم، أعنى العلوم الدقيقة... ومن ناحية أخرى فهو يولي وجهة شطر الأدب

(1) ينظر، العزوني فتيحة، " الرحلة في الأدب الجزائري القديم–قراءة في المفهوم والتجليات "، مجلة الكلم، جامعة أحمد بن بلة1، وهران، الجزائر، ع3، جوان 2017، ص5.

(2) نقولا زيادة، الجغرافية والرحلات عند العرب ، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، 1987، ص167.

(3) صلاح الدين المنجد، المشرق في نظر المغاربة والأندلسيين في القرون الوسطى، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، ط1، 1964، ص22.

(4) عبد الواحد ذنون طه، الرحلات المتبادلة بين الغرب الإسلامي والمشرق، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2005،ص31.

الفني بالغا ببعض آثاره في هذا المجال ذروة الابداع " [1] ، ليتشكل مع هذا الاتجاه اتجاه آخر وهو منهج الجغرافيا الوصفية التي كانت لها صلة قوة بقصص الرحلات، وعليه فإن أدب الرحلات عند العرب وعلى مر العصور قد شكل جسرا معرفيا وثقافيا أسهم في انطلاق عديد العلوم الأخرى كالتاريخ والجغرافيا والاجتماع، وكان بالفعل سجلا حقيقيا ساهم في حفظ تاريخ وتراث العديد من البلدان، واكتشاف أسرار البقاع والكون، ليكوّن مصدرا مهما وزاخرا بالمعارف والنوادر والأخبار، فاتحا الباب على مصراعيه للباحثين والدارسين.

6. مختصر رحلة عبد الرحمن بـــن خلـدون غربـا وشرقـا:

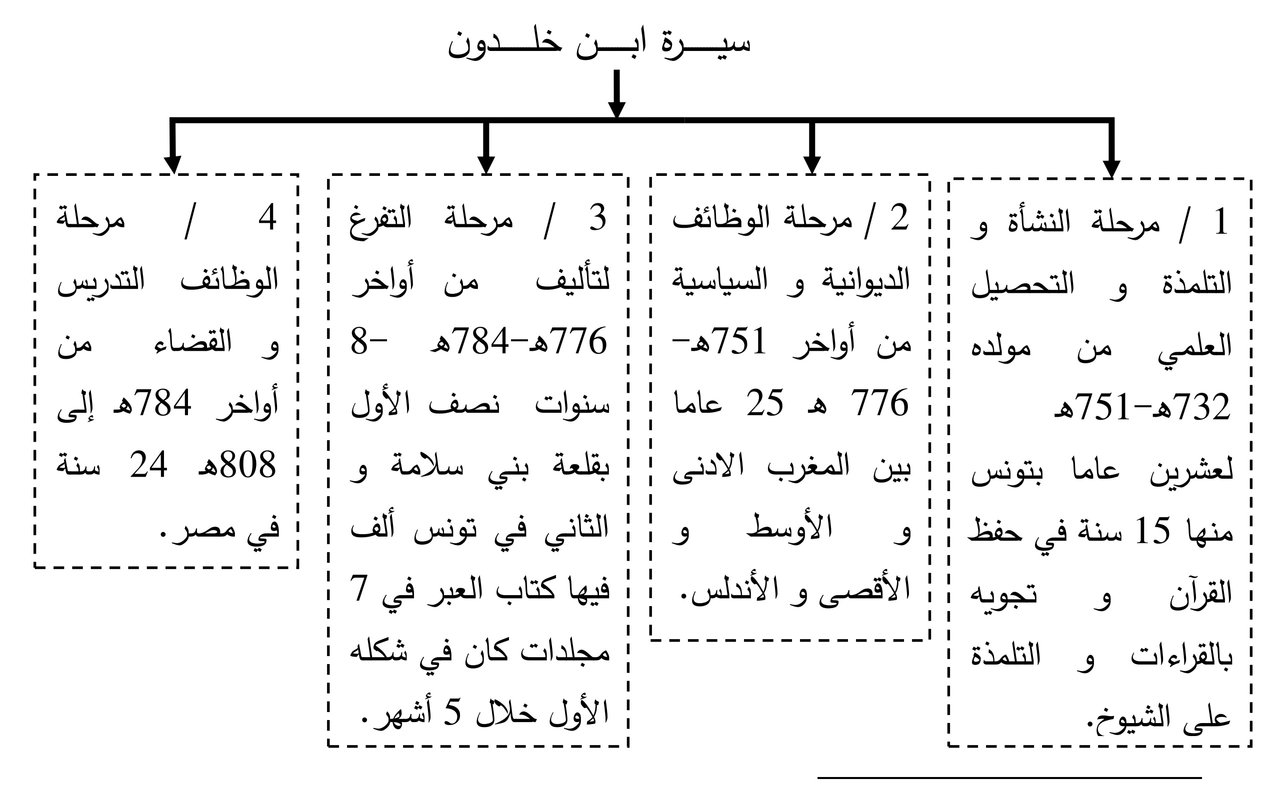
" التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا "، هكذا عنون الرحالة والعالم العربي الجليل ابن خلدون متن رحلته؛ والتي ضمّها كجزء أخير إلى أجزاء مقدمته (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر) بعد تنقيح وتصحيح وإضافات، ليقوم فيما بعد المحقق محمد بن تاويت الطنجي بتحقيقها ووضعها في كتاب مستقل تحت عنوان(التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا)، ترجم ابن خلدون في كتابه هذا سيرته الذاتية ومؤرخا لتاريخ الدول، موثقا فيها الأحداث والأخبار والتقلبات التي شهدها القرن الثامن للهجرة الرابع عشر الميلادي، والذي عرف تقهقرا كبيرا وانحطاطا مس جميع الجوانب ، كما اتسم بالغليان بين فتن وصراعات وثورات، والتي كان العالم الإسلامي مسرحا لها.

ابتدأ ابن خلدون رحلته بذكر نسبه وتربيته الدينية والعلمية، وكذا تنشئته الفكرية وأبرز شيوخه، مازجا فيها شخصه المؤرخ والعالم والعربي المثقف الذي لم يهنأ بمعيشته إزاء التقلبات السياسية والضائقة العربية، فنراه متنقلا بين آفاق الحضارة الإسلامية في لج أفولها شرقا وغربا، إذ خاض ابن خلدون معترك السياسة في الثامنة عشر من عمره، فهاهو في

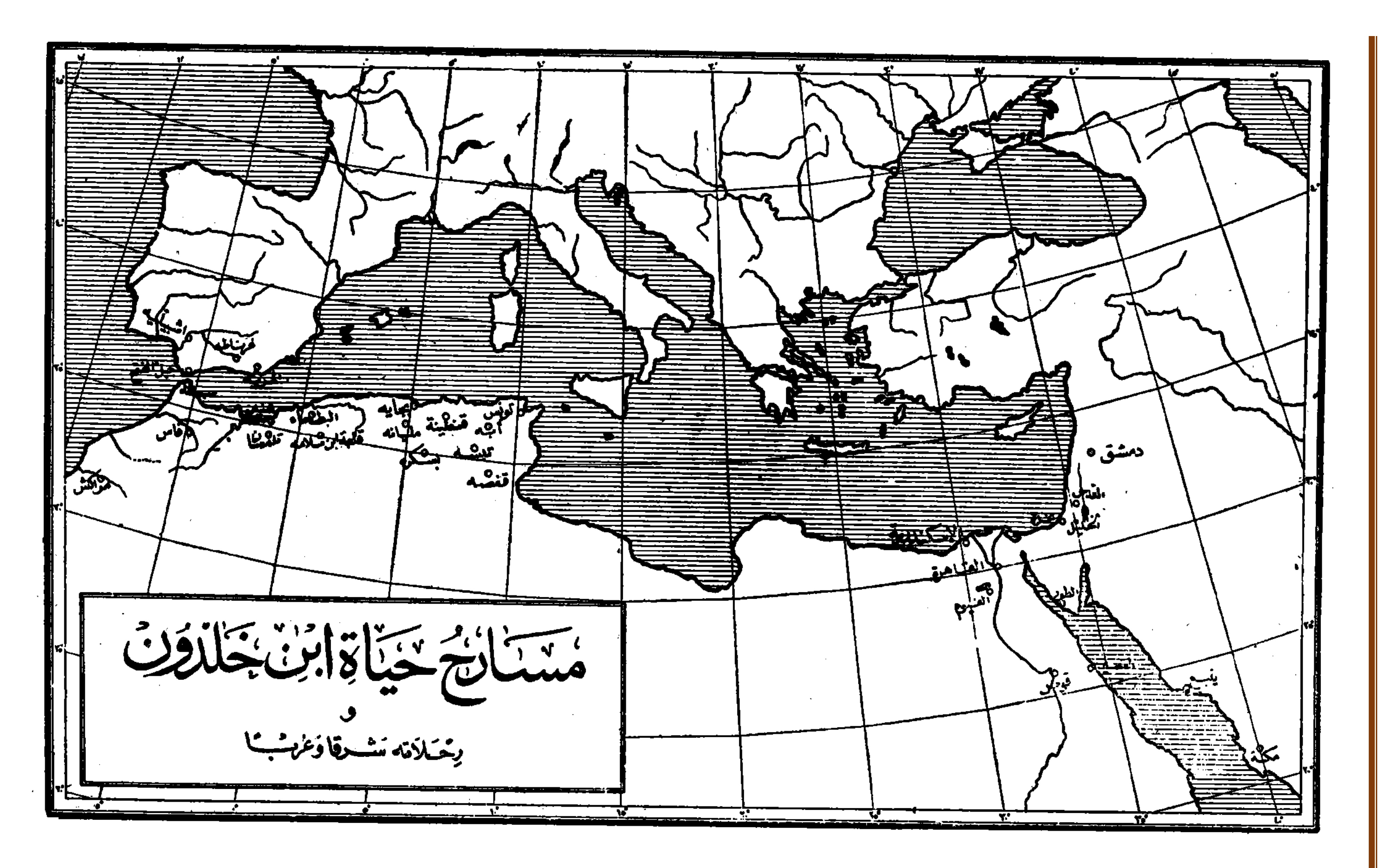
(1) أغناطيوس يوليا نوفيتش كراتشكوفيسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، تر: صلاح الدين عثمان بن هاشم، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر،1963، ج1، ص18.

وظيفته الأولى كاتبا للعلامة للسلطان أبي إسحاق و باستدعاءٍ من وزيره ابن تافراكين المستبد، إلا أن الأحوال بتونس ساءت عندما زحفت الجيوش ، ففر ابن خلدون إلى المغرب الأوسط أين قربه السلطان أبو عنان وعينه عضوا بمجلسه العلمي، ثم تتوالى عليه المناصب والأهوال ويعايش ابن خلدون في ظل كل هذه التقلبات والدسائس والسعايات فنراه بين إخلاص وتأييد وبين نكران لأنعم سلطانه بحسب طموحاته ومراميه، فيتنقل بين ملوك و بلاطات تونس و فاس و تلمسان و بجاية و بسكرة و قسنطينة ... والمغرب الأدنى، ويسافر إلى الأندلس عدة مرات، ثم يرحل إلى المشرق العربي متنقلا إلى مصر و الإسكندرية والقاهرة ومكة والشام وفلسطي ، أين قضى ابن خلدون أربعة وعشرين سنة من عمره في مصر إلى أن توفي بها، و بين مختلف تنقلاته شرقا وغربا تقلد ابن خلدون فيها مختلف المناصب فكان: كاتبا للعلامة، و وزيرا، وسفيرا دبلوماسيا، ومؤلفا، ومدرسا في الأزهر وفي المدرسة القمحية والمدرسة الظاهرية البرقوقية ومدرسة صرغتمش، وفقيها، وقاضي قضاة المالكية، ومفاوضا وعضوا في وفد العلماء للقاء تيمورلنك...

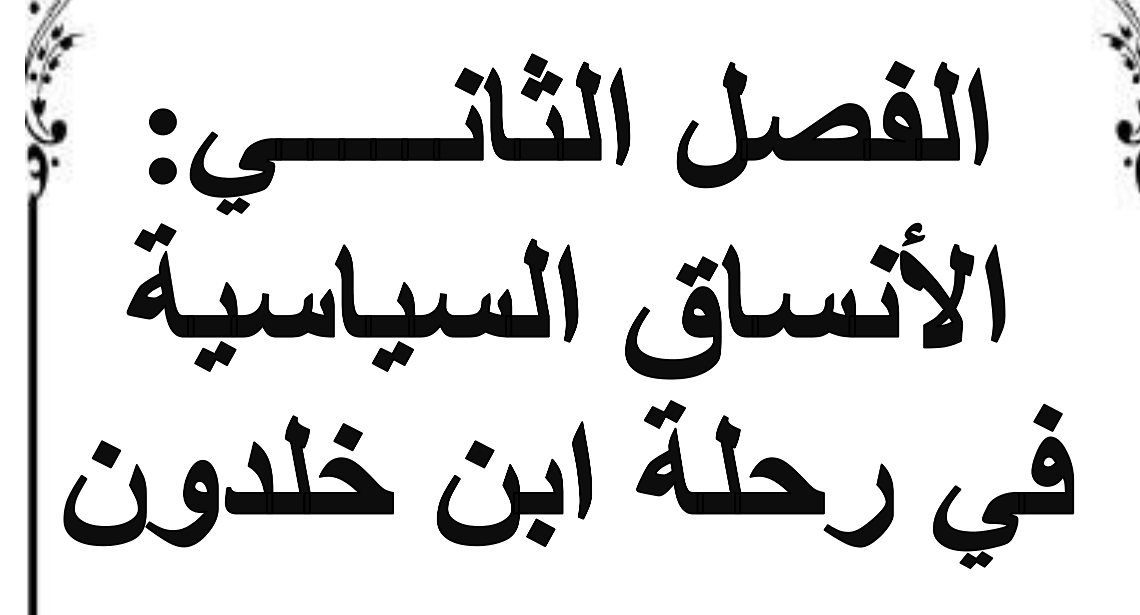
ويمكن إجمال سيرة ابن خلدون ورحلته في المخطط الآتي [(1)]:



(1) ينظر، حسين عاصي ، ابن خلدون مؤرخا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ، ط1، 1991، ص57.



خريطـة موضحـة لتنقـلات ابـن خـلدون عبر البـلاد الاسلامـية غربـها و شرقـها.



الفصل الثانـــــي: الأنساق السياسية في رحلة ابن خلدون

1- ثنائية (الحاكم / الكرسي).

2- ثنائية (المثقف / السلطة).

3- ثنائية (البطانة / الحاكم).

4- ثنائية (العالِم / العالم).

يمثل النسق السياسي في رحلات ابن خلدون نسقا مركزيا، وذلك باعتباره محركا أساسياً للأحداث وما ينتج عنها من متغيرات، وبما أن السياسة هي " علم السلطة المنظمة في الجماعات الإنسانية كافة " [1] فلقد كان للأحداث السياسية وتغيراتها الوقع الجلي في الخطاب الرحلي لابن خلدون، فالسياسة نسق ثقافي يضم في حمولته الأوضاع السياسية التي كانت في عصر ابن خلدون والمناصب التي تولاها وحتى التي عزل منها، حيث عاش هذا المفكر ورجل السياسة في عصر انحطاط مليئ بالصراعات والتفكك والتي عرفها العالم العربي في القرن الرابع عشر للميلاد، العصر الذي شهد سقوط دولة الموحدين، وهي "البؤرة التي توالت على إثرها المصائب" [2]، وكان من مخلفاتها العظمى إنقسام المغرب العربي إلى ثلاث دول تجزأ إليها المغرب العربي بعد أفول دولة الموحدين منذ القرن السابع للهجرة؛ وهي: دولة بني مرين في المغرب الأقصى (مراكش) ، ودولة بني عبد الواد في المغرب الأوسط (الجزائر) ، ودولة بني حفص في المغرب الأدنى (تونس) [3]، كان الصراع بينها حاد الوطيس ، بحيث ادعت كل من المملكتين الحفصية والمرينية على أحقيتها بالحكم بعد سقوط الدولة الموحدية في الغرب الإسلامي [4]، هذا التقهقر والانحطاط الذي لم يقتصر على بلدان المغرب العربي فقط إنما مس كذلك دول المشرق والأندلس، ففي العهد نفسه كان المشرق الإسلامي لا يزال يعيش مخلفات الكابوس المغولي الأول الذي أغار على بغداد(656هـ / 1258مـ) ، كما كان أيضا يضمد جراحه من آخر الحروب الصليبية في 690هـ/1291م، أما في خضم هذا القرن

---

(1) موريس دوقريه، مدخل إلى علم السياسة ، تر: جمال الأتاسي ،سامي الدروبي، دار دمشق للنشر والتوزيع، دمشق ، سوريا، دط، دت، ص7.

(2) بلعريبي مجاهد، ميلود عبيد منقور، الابعاد السياسية في رحلة ابن خلدون، مجلة جسور المعرفة، مستغانم، الجزائر، مجلد 07، عدد03، سبتمبر 2021، ص477.

(3) ينظر، محمد عبد الرحمن مرحبا، جديد في مقدمة ابن خلدون ،منشورات عويدات، بيروت ، لبنان، 1989، ص16.

(4) ينظر ، جورج مارسيه، بلاد المغرب وعلاقاتها بالمشرق الإسلامي في العصور الوسطى، تر: محمود عبد الصمد هيكل، منشأة الإسكندرية، مصر، 1991، ص39.

وما بعده فقد شهدت المنطقة تصارع وهيمنة قوية بين الأتراك والمغول، كان من أهم أقطاب هذا الصراع بايزيد الأول وتيمورلنك [(1)]، فكانت بحق هذه الفترة " باعتراف المؤرخين المحنكين فترة مفصلية وقطب الرحى في تاريخهم " [(2)] عرفت انتكاسات ونحن عظيمة كان من أبرزها وأشدها وطئا على المسلمين الهجمات المسيحية حيث " شدد النصارى هجماتهم بدءا من عام 663هـ ." [(3)] على الأندلس، ففيها " كانت حركة استرداد الأراضي (Reconquista) تسير بنجاح ضد المسلمين، مما كان سببا في القضاء على مراكز الحضارة الإسلامية فيها " [(4)] ، أضف إليها ضياع حلم توحيد المغرب الكبير وانتشار الطاعون الأعظم وما أعقب هذه الأحداث من تقهقر اقتصادي وحضاري وثقافي، فها هو ابن خلدون في مقدمته يصف هذا العهد بقوله : " وأما لهذا العهد ، وهو آخر المائة الثامنة فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه ... وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة " [(5)] ويتمحور النسق السياسي في رحلة ابن خلدون في شكل ثنائيات فاعلة داخل فكرة الصراع، ذاك الصراع القائم بين القوى المتحكمة في السياسة ، تأتي هذه الثنائيات النسقية في رحلة ابن خلدون على النحو الآتي:

1.ثنائية (الحاكم /الكرسي):

ولأن رحلة ابن خلدون شرقا وغربا كانت بحق وثيقة تاريخية جسدت أخبار حكام القرن الرابع عشر الميلادي، و دوّنت تاريخا أليما آلت فيه الحضارة الإسلامية إلى لج الانحطاط، فقد شكلت في نسقها الظاهر تاريخ ذلك العصر، وذكر شخصياته السياسية الفاعلة فيه وهيمنتها على الساحة العربية وتسببها في حالة الفوضى واللا استقرار وغياب

---

(1) ينظر، بنسالم حميش، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، أفريل 1998، ص11.

(2) المرجع نفسه ، ص11.

(3) علي محمد محمد الصلابي، صفحات من التاريخ الإسلامي في الشمال الإفريقي عصر الموحدين، دار البيارق للنشر، عمان، 1998، ص 243.

(4) عبد المنعم ماجد ، تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة، مصر ، ط7، 1996، ص 298.

(5) ابن خلدون ، المقدمة ، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان ، 1992 ، ص 33.

الأمن، بينما أضمرت في بنيتها أنساقا ثقافية متوارية خلف هيمنة الجمالي، فالنسق الظاهر تمثل في هيمنة السلطة والتي جسدها **(ابن خلدون)** في الحكاية التاريخية وشخصياتها حيث ركز على عنصر هام يحكمها ألا وهو " العصبية " و التي يراها ابن خلدون " القوة المحركة للتاريخ في المجتمعات القبلية " [1]، بينما ما أضمرته البنية التحتية للنص ابن خلدون هو الأنساق الثقافية المحركة لتلك الشخصيات، هذه الأنساق المضمرة التي كان من أولى الإجراءات في كشفها هو " معرفة النسق البعدي متمثلا بذلك في الأنساق المضمرة الثقافية " [2]، وذلك ما نلحظه في رحلة ابن خلدون والتي ضمها الجزء السابع من المقدمة، فقبل أن يأتي ابن خلدون على ذكر رحلاته وحياته تحدث في الجزء الثالث من المقدمة على الدول والخلافة والملك والمراتب " و فيه يعرض المؤلف لشؤون الخلافة والحكم والسياسة بكثير من التفصيل " [3]حيث جعل ابن خلدون العصبية بمثابة المفتاح الوحيد الذي حال به الأحداث التاريخية للإسلام إلى عهده [4] ، ويمكن اعتبارها المحور المهيمن الذي تدور حوله نظريات (ابن خلدون) الاجتماعية والسياسية في المقدمة، كونه يمكن اعتبارها أيضا بمثابة " أنظومة (Systéme) تامة التكوين في الاجتماع بوجه عام والاجتماع السياسي بوجه خاص " [5]، فقد شكلت بلاد المغرب العربي مجموعة من القبائل التي انتشرت فيه، أبرزها قبيلة زناتة التي ينتمي إليها بنو مرين والذين " كانوايسكنون بلاد القبلة من زاب افريقيا، ملكوا بلاد المغرب والأندلس وكان

---

(1) مهدي عامل، في علمية الفكر الخلدوني ، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 1985، ص43.

(2) مهند إبراهيم العميدي، الأنساق الثقافية وتمثلاتها في النص المسرحي، دار أمجد، عمان ،الأردن، ط1، 2018، ص167.

(3) مصطفى الشكعة، الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة ، مصر، ط1، 1986، ص27.

(4) ينظر ، محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط5، 1992، ص22.

(5) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، دار المعارف، مصر ،1953، ص333.

ملكهم بمدينة تلمسان " [1] بالإضافة إلى بني عبد الواد، وقبيلة هنتاتة التي ينتمي إليها بنو حفص، وبما أن بلاد المغرب هي بلاد قبائل وعصبيات فقد كان الصراع بين هذه الدويلات قويا، " وعلاقات صراع أيضا عندما تحاول قبيلة أن تخضع لها قبائل أخرى سواء على حسابها الخاص أو على حساب الحكم الحضري " [2] ، كانت تعيش هذه القبائل في تخوم الصحاري، وعندما ضعف شأن الدولة الموحدية وما أعقبه من آثار وخيمة بعد معركة العقاب * من انهيار للإقتصاد وللبنية الاجتماعية و تدهور الواقع الأمني وارتفاع قيمة الضرائب والجباية وانتشار السرقة وقطاع الطرق والتدهور الفضيع الذي مس كل البنى [3]، تاقت كل قبيلة إلى الاستفراد بالحكم و بناء دولتها على أنقاض الدولة الموحدية المنهارة ، فكان الصراع حامي الوطيس بين بني مرين بالمغرب وبين بني عبد الواد في الجزائروبين الحفصيين بتونس، زاد في حدة هذا الصراع " قيام إمارات في كل من بجاية وقسنطينة واستقلال القبائل الكبرى، وعدم استقرار ولائها لهذا الجانب أو ذاك " .[4]

تغلغلت في نص الخطاب الرحلي لابن خلدون أنساق مضمرة حملت واقع الفوضى السياسية و الاجتماعية والاقتصادية وحتى الفكرية انضوت تحت النسق الظاهر المتمثل في الظاهرة التاريخية، فالصراع الذي كان بين بني مرين وبني عبد الواد من شق، وبين هؤلاء وأمير بجاية من شق آخر ، وبين هذا الأخير وصاحب قسنطينة من جهة ، وبين هذا وملوك بني حفص من جهة أخرى [5] ، إضافة للمؤامرات والدسائس التي كانت

---

(1) ابن أبي دينار، المؤنس في أخبار أفريقية وتونس ،مطبعة الدولة التونسية، ط1، 1286م، ص137.

(2) أحمد ابراهيم، قراءة في كتاب :الإشكالات التارخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون لعبد القادر جغلول، مجلة مقدمات، مخبر الفلسفة وتاريخها، جامعة وهران2 ، الجزائر ، عدد02 ، مارس 2017 ، ص55 .

* ينظر ، عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تح : (محمد سعيدالعريان، محمد العربي العلمي) ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة ، ط1، 1949، ص 321.

(3) ينظر ، صديقي عبد الجبار، التحولات الاجتماعية والاقتصادية في المغرب الإسلامي خلال مرحلة اضمحلال الدولة الموحدية، مجلة دراسات ، الجزائر ، جوان2016 ، ص291.

(4) حسين عاصي، ابن خلدون مؤرخا، دار الكتب العلمية ، المرجع السابق، ص67

(5) ينظر، المرجع نفسه، ص68.

تحاك في قصور الأمراء والسلاطين، عكست واقع الدولة في القرن الرابع عشر الميلادي نتيجة سياسة حكام ذلك الوقت ونتيجة ظروفه، حيث كانت فيها العصبية " خاصة جوهرية " [1] ، تقوم على القوة والسيطرة ، هذا الوضع الذي لم يختلف عن بلاد الأندلس التي انفرط عقدها بعد هزيمة الجيوش الإسلامية أمام الجيوش الإسبانية في معركة العقاب، والتي بدأت تسير من سيء إلى أسوأ [2] ، وكذا الوضع في بلاد المشرق العربي الذي كان مسرح صراع بين الأتراك والمغول [3] حيث سعى المغول لتوسيع رقعة أراضيه وبناء إمبراطوريتهم العالمية التي كانوا يتلهفون إلى تكوينها [4]، بينما حافظ المماليك على مصر والشام لفترة من الزمن.

وانطلاقا من هذه النماذج سواء في سياسة حكام المغرب العربي بين بني حفص وبني عبد الواد وبني مرين، وسياسة حكام بني الأحمر بالأندلس، وسياسة المماليك في مصر والمغول في دمشق وغيرها وحروبهم مع الأتراك، تظهر حقيقة السلطة والقائمة على القوة والتعصب ، فلم يعد الحكم مستندا على أسس دينية أو نظرية إنما على القوة فقط ، على الشوكة والأتباع، أي على العصبية كما سماها ابن خلدون [5]، هذا ما أضمر نص الرحلة من أنساق بدءًا من خروج الابن على أبيه " خروج السلطان أبو عنان على والده السلطان أبو الحسن " [6] ، وقتل الأخ لأخيه " قتل السلطان أبو عنان لأخيه الأمير ابن علي " [7] ونفي الآخر بعيدا عن دولته مثلما فعل أبو عنان مع أخيه أبي سالم حينما

---

(1) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، تر: محمد عبد الله عنان، مكتبة، 2006، ص109.

(2) ينظر، طه عبد المقصود عبد الحميد عُبيّة ، موجز تاريخ الأندلس من الفتح الإسلامي إلى سقوط غرناطة، مكتبة المهتدين الإسلامية لمقارنة الأديان ، القاهرة،مصر، دت، ص168.

(3) ينظر، بنسالم حميش، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ ، ص11.

(4) ينظر، محمد شعبان أيوب، آخر أيام العباسيين : الخلافة العباسية منذ سيطرة السلاجقة حتى سقوط بغداد، مؤسسة إقرأ، القاهرة، مصر، 2013، ص533.

(5) ينظر، حسين عاصي، ابن خلدون مؤرخا، ص62.

(6) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون (كتاب العبر) ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج7، ط1، 2010، ص297.

(7) المرجع نفسه ، ص264.



نفاه إلى الأندلس[1]، هذا الأخير الذي عاد فيما بعد " للمطالبة بعرش أبيه مستعينا بوزيره ابن مرزوق الخطيب الذي استعان بدوره بابن خلدون في إقناع شيوخ بني مرين لما كانت بينه وبينهم من المحبة والائتلاف " [2]، وكذا ثورة أبي العباس أحمد على ابن عمه أمير بجاية الأمير عبد الله ، وغيرها من نماذج الصراع العنيف وهذا ما يشبه ما كان يحدث في قصور العثمانيين ، حيث " كانت عادة سيئة في سلوك ملوك الدولة العثمانية التركية، لأن حكمهم كان يقوم على الاستبداد والغلبة " [3]، ومنها أن يصل الأخ لقتل أخيه فقط لكي لا يغالبه في الحكم كقتل السلطان محمد لأخيه الرضيع أحمد، إن هذه الممارسات السلطانية الطامعة في الحكم ، والساعية لاغتصاب الكرسي بكل الطرق، كان لها الوقع الأليم في تدهور أوضاع البلاد الإسلامية ، فـ" ملة الاستبداد واحدة، والشعب بألوانه هو الذي يدفع الثمن" [4].

وما يمكن أن نخلص إليه من خلال هذه الثنائية التي تعكس حقيقة العلاقة بين الحاكم والكرسي، أن السياسة التي تقوم على العنف والظلم والبطش، وإخراس صوت الحق الهادر بالحرية والديمقراطية إنما يدخلها في نطاق السياسة غير الراشدة.

2.ثنائية (المثقف /السلطة):

تجسدت في رحلة ابن خلدون شرقا وغربا ثنائية السلطة والمثقف كثنائية أساسية، والثاوية في نسقها السياسي، والتي تشكلت في العالم ككل منذ القدم، وباعتبار السلطة _ كما يعرفها المعجم السوفياتي _ هي" إحدى الوظائف الأساسية للتنظيم الاجتماعي للمجتمع، إنها القوة الآمرة التي في حوزتها الإمكانية الفعلية لتسيير أنشطة الناس بتنسيق

---

(1) ينظر، المرجع السابق ، ص315.

(2) محمد بن معمر، صورة المغرب الأوسط من خلال رحلة ابن خلدون، مجلة الحضارة الإسلامية، عدد15، شعبان 1432هـ/2011م، ص189.

(3) عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام، مكتبة المهتدين الإسلامية لمقارنة الأديان، القاهرة، مصر، 1996، ص241.

(4) عزت السيد أحمد،انهيار النظام العربي مقالات سياسية، دار أنها، بيروت، لبنان، 2014، ص15.

المصالح المتعارفة للأفراد أوالجماعات وبالحاق تلك المصالح بإدارة واحدة عن طريق الإقناع أو القسر" [1] ، فإنها سعت إلى تقريب المثقف منها بوصفه جزءا من تركيب المجتمع، كفرد مهم وفاعل فيه، فهو الذي " يفكر ويكتب ويجادل وله موقف واضح في أمور الحياة المهمة، ومن ثمة يعرف أنه صاحب دور داخل محيطه الاجتماعي ،يعلنه ويدافع عنه بشتى السبل" [2]، وبوصف السلطة السياسية مركزا للحكم والمسير لزمام الدولة، فهي بذلك قد سعت إلى "نسج شبكة من العلاقات مع مختلف الشرائح الاجتماعية " [3] ، ومن خلال متن رحلة ابن خلدون يظهر سعي سلاطين وحكام القرن الثامن الهجري إلى ضم العلماء والمفكرين تحت جناح الدولة وسياستها، كون الدولة هي القوة المنظمة في المجتمع والقائمة على شرعية ما [4] ، وبالتالي تقريبهم إليها لإنجاح سلطتها وفرض سطوتها على الواقع العربي الإسلامي، حيث عرف عصر ابن خلدون تنافسا شديدا بين الحكام في استقطاب العلماء والمفكرين، ففي بلاد المغرب العربي تنافس كل من الحفصيين والمرينيين والزيانيين على تقريب العلماء إلى بلاطهم، منه ما كان في عصر المرينيين مثلا ، والذي كان " من أزهى العصور الفكرية في المغرب نظرا لاعتناء ملوكهم بتشجيع العلماء والمفكرين " [5]، وكذلك الحال بالنسبة لبلاد الأندلس والمشرق العربي، وحتى بالنسبة للقادة المغوليين، ففي رحلة ابن خلدون جسّد لقاء ابن خلدون مع

---

(1) ميشال فوكو ، المعرفة والسلطة ، تر: عبد العزيز العيادي ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص43.

(2) محسن محمد حسين ، المثقف اللامنتمي في التراث الإسلامي دراسة عن قمع الدولة للفكر الآخر ، دار الزمان، دب، ط1، 2016،ص10.

(3) محمد ناصري ، خالد بلعربي، الحروب والمثقف بالمغرب الأوسط خلال العهد الزياني، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ ، مجلد17، عدد 01، الجزائر، جويلية 2021، ص610.

(4) ينظر، حيدر ابراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص98.

(5) محمد بن عبد العزيز الدباغ ، من أعلام الفكر والأدب في العصر المريني، مكتبة الأمة ، الدار البيضاء ، المغرب، ط1، 1992، ص3.

القائد المغولي الداهية تيمورلنك* سعي هذا القائد المستبد إلى ضم العلماء و تقريبهم، ويروي ابن خلدون هذا اللقاء في كتابه التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا ، وما يمكن استنتاجه من هذا اللقاء من خلال الاحتفاء الكبير لتيمور بابن خلدون العالم العربي حين راح يسأله عن " ملوك المغرب ومآثرهم وأيام قوتهم، وأعمالهم الحكيمة ، ثم شرح له عنها... وكان تيمور ماهرا جدا في تاريخ الملوك والشعوب " (1)، إنما يضمر نسق الاحتفاء من الطاغية الذي بث الرعب في العالم أنساقا مضمرة ، تتمثل في استدراج ابن خلدون للحصول على معلومات عن المغرب العربي لغزوه، وإنما سؤاله عنه حينما لم يره ضمن وفد العلماء الذي جاءه من مصر طلبا للسلم والأمان يدل على شهرة ابن خلدون في ذلك العهد، فقد كان ابن خلدون " في عمله وفقهه وأدبه وتفكيره آية من آيات الله، وكان تيمورلنك في دهائه وعلمه بالحروب وسياسته وثقافته الخاصة أعجوبة الزمان، والنوابغ إذا ما التقوا أدرك بعضهم أغوار بعض وإن اختلفت المسارب والمشارب والمذاهب" (2).

ومن خلال تتبع (رحلة ابن خلدون) المثقف العربي في أسقاع الأرض العربية وعلاقته بملوك وسلاطين الدول، وحتى علاقة العلماء الآخرين الذين عاصروه بالدولة، نستشف طبيعة العلاقة ما بين المثقف والسلطة، العلاقة التي شهدت في هذا العهد أي القرن الرابع عشر الميلادي (الثامن الهجري) ، بل وفي التاريخ الإسلامي ككل تذبذبا في

---

* " اسمه تيمور، ولد في قرية الأمير إيلجار Ilgar ،في بلاد كيشGesh، تنحدر أسرته التركية من سلالة المغول"، جوزيف داهموس، سبع معارك فاصلة في القرون الوسطى، تر: محمد فتحي الشاعر،مطابع الهيئة العامة للكتاب ،ط2، دت،ص169.

ويذكر عرب شاه أن له نسبا إلى جنكيز خان مؤسس دولة المغول؛ يقول:"ورأيت في ذيل تاريخ فارسي يدعى المنتخب، وهو من بدو الدنيا إلى زمان تيمور وهو شيء عجيب، نسبا يتصل منه جنكيز خان " ، ابن عربشاه، عجائب المقدور في أخبار تيمور، مطبعة وادي النيل، القاهرة، 1285هـ، ص8.

(1) Ahmed Ibn Arabshah ,Tamerlane or Timur The Creat Amir, Translated by: J.H.Sanders, Luzac , London, without date, p: 146.

(2) والتر ج. فيشل، لقاء ابن خلدون لتيمورلنك، تر: محمد توفيق، تع: مصطفى جواد، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، دت ، ص7.

نمط هذه العلاقة، والذي تتحكم بزمامه حالتا السلم والحرب، فتكون على حسب هذا النمط علاقة المثقف بالسلطة، فإما حظوة وتكريم في ساعات السلم، وإما نكبة ورفض [1] حين تقرع طبول الحرب.

إن علاقة المثقف العربي بالسلطة السياسية في عصر ابن خلدون ليست ببعيدة الصورة عن واقع المثقف العربي اليوم ، تلك العلاقة التي يشوبها التوتر الدائم والخوف من قبل المثقف الملتزم بقضايا أمته ، هذا التوتر الذي خلق فجوة ما بين محوري هذه العلاقة، والذي جعل ابن خلدون في كثير من الحالات يلجأ إلى الهروب السياسي أو العزلة للتأليف والعلم، حيث إن المثقف بصفته مواطنا ضمن المجتمع له رسالة، وبما أنه رجل فكر فلابد له من " تأمل ما ينتاب المجتمع من تبدل وبخاصة في فترات الانعطاف التاريخية وما تحمله من تبدل في حياة الناس" [2].

وبهذا عكست رحلة ابن خلدون حال المثقف المتلبسة باللاستقرار جراء سياسة حكام العرب الخانقة وقتها ، فقيام النظام السياسي الذي " يحيا في بيئة داخلية يؤثر و يتأثر بها "[3] في عصر ابن خلدون على النظام الملكي الوراثي يحيل إلى غياب الحرية، والمناخ الذي يتسم بالحرية يتيح للمثقف " الحرية في التفكير والممارسة، ويمنحه القدرة على حرية اختيار ما يريده من مواقف "[4] ، في حين أن غيابها وتقييد السلطة لفكر المثقف، وحصر حريته الشرعية في إبداء رأيه ضمن مصالحها، وحبسه في أطرها السلطوية حيث لا صوت إلا صوت الحاكم، إنما يكبل المثقف العربي، ويجعله يعيش حالة من الاغتراب السياسي، والذي أحسه ابن خلدون من خلال شعوره بالضياع والقهر

---

(1) ينظر، بنسالم حميش، رواية العلامة،الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ، ط1، 2003 ، ص43.

(2) حيدر علي محمد ، إشكالية المثقف عند غرامشي، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة ، اشراف: مدني محمد ،قسم الفلسفة، كلية الآداب ، جامعة بغداد ، العراق ، 2004 ، ص130.

(3) علي الدين هلال ، نيفين مسعد، النظم السياسية العربية قضايا الاستمرار و التغيير، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، دت ، ص13.

(4) محسن محمد حسين ، المثقف اللامنتهي في التراث الاسلامي ، المرجع السابق، ص11.

في ظل الاستبداد السياسي وفقدان الأمن و يظهر ذلك في رفضه لواقع مجتمعه [1]، و يعني ذلك أن المشكلة وكل المشكلة لدى المثقف ليست مع المجتمع الجماهيري ، إنما و كما يحددها ادوارد سعيد " تتمثل في ذوي السلطة داخله " [2]، ما يجعله مختنقا بأزمة الديمقراطية، فابن خلدون مفكر و عالم و رجل سياسة، كانت له علاقات عديدة مع حكام كثر، لذلك " لا مجال لتجنب السلطة و القوة، ولا مجال لتجنب علاقة المثقف بهما" [3].

إن الواقع السياسي في عهد ابن خلدون والمطامح الشخصية له، وخاصة الطموح الغالب على شخص ابن خلدون ألا وهو طموحه السياسي، وطمعه في المراتب العليا في الدولة، اضطره إلى خوض غمار السياسية وركوب أهوائها وتذوق أهوالها، ما أدخله في متاهات ومعتركات سياسية خطيرة، تلون خلالها ابن خلدون بألوان المتزلفين إلى السلطة، إما طمعا في المنصب والحظوة، وإما خوفا من الشرور والدسائس، وهكذا كان موقف ابن خلدون من كل هذا، فإما ملبيا " أوامر الحكام (أرباب الوقت) باستئلاف وجذب شيوخ القبائل لطرف الحكام، وإما متحينا فرصة الحج أو الخلوة في الصحراء والبوادي" [4]، وفي ذلك يقول ابن خلدون: " ولما كان شهر شعبان من سنة أربع وثمانين وسبعمائة أجمع السلطان الحركة إلى الزاب بما كان صاحبه ابن مزني قد آوى ابن يملول إليه ومهد له في جواره، فخشيت أن يعود في شأني ما كان في السنة قبلها، وكان بالمدرسة سفينة لتجار الإسكندرية قد شحنها التجار بأمتعتهم وعروضهم، وهي مقلعة إلى الإسكندرية فتطارحت على السلطان، وتوسلت إليه في تخلية سبيلي لقضاء فرضي، فأذن لي في

(1) ينظر، أحمد علي الفلاحي، الاغتراب في الشعر العربي في القرن السابع الهجري (دراسة اجتماعية نفسية) ، دار غيداء، عمان، الأردن ، 2013.

(2) إدوارد سعيد، المثقف والسلطة ، تر: محمد عناني ، رؤية للنشر والتوزيع ، القاهرة، مصر ، ط1، 2006، ص23.

(3) إدوارد سعيد ، صورة المثقف محاضرات ريث سنة1993، تر: غسان غصن ، دار النهار، بيروت ، لبنان، 1996، ص89.

(4) المرجع نفسه.



ذلك ... ولما دخلتها أقمت أياما وانثال عليّ طلبة العلم بها يلتمسون الإفادة مع قلة البضاعة، ولم يوسعوني عذرا فجلست للتدريس بالجامع الأزهر منها ".[1]

من خلال هذا المقطع من رحلة ابن خلدون ، والذي يظهر وكأنه نسق ديني يتمثل في رغبة هذا العلّامة في أداء فريضة الحج، إنما يضمر نسقا سياسيا يخفي في جوّانيته هروبا بالذات والعلم حين تأزم الأوضاع وكثرة السعايات *، " فلم تترك الدسائس والوشايات والاضطرابات السياسية ابن خلدون في حاله حتى زاد مللا من الحياة السياسية " [2]، فاضطر للهرب ليصل بعدها إلى الإسكندرية أين فضّل ابن خلدون التدريس بالجامع الأزهر على التوجه لمكة عامها.

أضف إلى ذلك هروبه سابقا من الأندلس حين ساءت الأحوال، حيث يقول : " ثم لم يلبث الأعداء وأهل السعايات أن خيّلوا الوزير ابن الخطيب من ملابستي للسلطان، واشتماله عليّ، وحرّكوا له جواد الغيرة فتنكّر، وشممت منه رائحة الانقباض... فاستأذنت السلطان بن الأحمر في الارتحال إليه، فارتمض لذلك ولم يسعه إلا الإسعاف " [3]، وأمثلة هذا الهروب السياسي بسبب الأوضاع المتأزمة، والمضاف إليها شحذ أهل الدسائس والسعاية الحسد والغيرة وتقليب السلطان على ابن خلدون كثيرة.

هكذا كانت شخصية ابن خلدون المفكر، صورة للمثقف المغاربي بل العربي في كل الأقطار الإسلامية التي داستها قدماه وتكشفتها سريرته بالفحص والتأمل والنقد، أملا في تغيير الواقع المزري للذائقة العربية ولحال المثقف الذي يتم تكميم فكره وصوته بكمامة الخضوع للسلطة، وفي حال ما وقف معارضا لها، كان نصيبه من الحرية أن تغتال

---

(1) تاريخ ابن خلدون، ص490_491.

* ويقصد بها ابن خلدون مجموعة الأفعال و الأقوال من تحريض و وشاية و التي كانت تقوم بها البطانة حسدًا أو غيرة، أين عرفت انتشارا كبيرا في عصر ابن خلدون .

(2) لعربي بلال ، الوشاية والسلطة في الحكم والسلطان عند ابن خلدون، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية ،جامعة البليدة02 لونيسي علي، الجزائر، مجلد10، عدد01، 2022،ص257.

(3) ابن خلدون، التعريف بابن خلدون و رحلته غربا وشرقا، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1979، ص96.

حريته بالسجن ، " ولا غرابة في ذلك من رجل عانى مرارة السجن ... في أن أفعال القتل والتصفية أصبحت متداولة وكثيرة في زمن ابن خلدون "[1] ، وأيضا الاعتقال والقتل، وكذا الاتهام بالشرك و الزندقة مثلما حدث مع كثير من العلماء، كلسان الدين بن الخطيب مثلا و غيره كثير.

وعليه فإنه ومن خلال النص الرحلي لابن خلدون تتبلور علاقة المثقف العربي مع السلطة، هذا المثقف الذي ولطالما " عاش تناقضات استفحلت في خضم تحولات وانتقالات جرت في ظروف عربية متخلخلة زمانيا ومكانيا "[2] ، وبتتبع مسار خطو الرحالة المغاربي ابن خلدون في رحلته شرقا وغربا، تختفي في ظلال هذه الخطوات دلالات أيديولوجية تنمّ عن موقف المثقف العربي إزاء سياسة الحكام العرب، ورغبته من خلال موقفه هذا من الانعتاق من قيود السياسة واتقاء شر الساسة، فابن خلدون بصفته مفكرا ومؤرخا ومثقفا حاملا لرسالة العلم والسلام، خاض غمار السياسة باعتبارها " مجموعة نشاطات تمارس من جانب الأفراد و الجماعات المختلفة، وباعتبارها جميعا تمثل قوى تعبر عن قوى تتفاعل فيما بينها تفاعلا مستمرا " [3] ، وبما أن هذه الحالة السياسية كانت مهتزة الأركان بسبب سياسة الحكام القائمة على الاستبداد والتعصب، وما آل إليه حال الأمة الإسلامية إذ ذاك،ألزمت المثقف على " تغليب قوة السياسي وسلطته، وهذا ما يتماشى إلى حد كبير مع واقع المجتمعات العربية غالبا " [4]، وكأنما قد كُتِب على فكر المثقف العربي أن يكبل بقيود السلطة؛ هذه الأخيرة التي لم تكن تهنأ بالاستقرار

---

(1) مصطفى نشاط، السجن والسجناء نماذج من تاريخ المغرب الوسيط ، المجلس الوطني لحقوق الإنسان، دب ، ص122.

(2) ساسي سفيان ، " المثقف العربي إشكالية البحث عن نموذج " ، مجلة آفاق للعلوم، عدد10، جامعة الجلفة،الجزائر، جانفي2018، ص53.

(3) عادل ثابت ، النظم السياسية ، دار الجامعة الجديدة ، الاسكندرية ، مصر ،2007، ص141.

(4) علي مقدم ، محمد قادة ، " المثقف العربي بين سلطة الانغلاق وبوادر الانعتاق مقاربة ثقافية نقدية "، مجلة سيميائيات، مجلد 17، عدد02 ، الجزائر، مارس2022، ص722.

أوضاعها حتى تعود إلى الاهتزاز مرة أخرى، ما جعل المثقف ضحية لهذه الأوضاع ومرهونا بالصراعات الناشبة.

وفي الأخير فما يمكن قوله عن علاقة السلطة السياسية بالمثقف العربي، إنما هي علاقة شائكة ومتشعبة ليس من الهيّن تفكيك شيفراتها، وليس من السهل أيضا ضبط طبيعتها التي لم تسر على وتيرة واحدة على مر العصور.

3. ثنائية (البطانة /الحاكم):

والمقصود بالبطانة كما ورد في لسان العرب لابن منظور لغة أنها: " من الفعل بطن يبطن بطانة، ومنها الباطن: وهو من أسماء الله _عز وجل _ ومعناه؛ ما ليس دونه شيء، وقيل معناه أنه علم السرائر والخفيات، وبطانة الرجل: خاصته، وهي أيضا الصاحب للسر الذي جاور".[1]

أما البطانة في الاصطلاح _ وإن تعددت تعريفاتها_ فإنها تعني " البطانة الدخلاء ... والدخيل هو الذي يدخل على الرئيس في مكان خلوته ويفضي إليه بسره، ويُصدّقه فيما يخبره به مما يخفى عليه من أمر رعيته ويعمل بمقتضاه " [2] ، وعند قيام أي دولة يلزم للحاكم بطانة أو صحبة معينة على أغوار الحكم والسلطة، وقد ذكر ابن خلدون فيما ذكر في مقدمته عن ضرورة وجود هذه البطانة، حيث يقول :" اعلم أن السلطان في نفسه ضعيف يحمل أمرا ثقيلا، فلا بد له من الاستعانة بأبناء جنسه وإذا كان يستعين بهم في ضرورة معاشه وسائر مهنه، فما ظنك بسياسة نوعه ومن استرعاه الله من خلقه وعباده " [3]، ومنه فبطانة الحاكم هم الأشخاص القريبون منه والمطلعون على سره.

والبطانة نوعان : بطانة صالحة، بصلاح تسييرها وعملها صلح أمر الحاكم فساد العدل والسلام، وانعكس ذلك على الدولة ككل، وبطانة فاسدة بفسادها وجشعها ذهب

---

(1) ابن منظور ، لسان العرب ، مجلد 13، (1405هـ)، مادة (ب، ط، ت) ، ص58.
(2) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ، دار المعرفة ، بيروت لبنان ، ج 13، 1379هـ ، ص190.
(3) ابن خلدون ، المقدمة ، المطبعة الأدبية ، بيروت ، لبنان ، ج1، 1879، ص235.

الحكم وساد الظلم وضاعت الرعية، " فقضية البطانة الفاسدة هي سبب كل المشاكل في كل بلد، لأن هذه البطانة تصور للحاكم أنه بطل قومي وأن الشعب يحبه وأنه ملهم " [1]، وإذا ما كانت هذه البطانة غير صالحة منعت الحاكم من رؤية الحقيقة وكان لها الأثر وكل الأثر في فساد الدولة وتعجيل سقوطها.

وقد ورد في كتاب الأحكام السلطانية للماوردي أن البطانة في جهاز الدولة أربعة أقسام: أولها وأقربها من الملك هم الوزراء، وثانيها أمراء الأقاليم والبلدان، أي الولاة، وثالثها من تكون ولايته خاصة في الأعمال العامة في الدولة كقاضي القضاة، أما رابعها فهو من تكون ولايته خاصة في الأعمال الخاصة للدولة كقاضي الإقليم.[2]

كان ابن خلدون نموذجا من نماذج البطانة، وذلك عبر مختلف المناصب التي تولاها، بداية بكتابة العلامة لدى المستبد ابن تافراكين إلى أن صار عضوا بالمجلس العلمي وشهود الصلوات عند السلطان أبي عنان، ثم كتابة السر لأبي سالم المريني، إلى ولاية القضاء ثم السفارة، وكذا الحجابة والتدريس والتأليف، فكان في إطار هذه الوظائف من بطانة الملوك وزيرا وعالما وحاجبا وسفيرا وكاتبا وفقيها، فكان من المقربين للسلاطين والحكام لنسبه وعلمه وحنكته ونبوغه، وعلى الرغم من هذه الحظوة فإن " صحبة السلطان على ما فيها من العز والثروة، عظيمة الخطر، إنما تشبه بالجبل الوعر، فيه الثمار الطيبة والسباع العادية والثعابين المهلكة، والارتقاء إليه شديد والمقام فيه أشد ".[3]

وللبطانة الدور الفعال في تحريك عجلة الأحداث السياسية، هذه الأخيرة التي تؤثر في كافة الأحداث الأخرى ، الاقتصادية، والثقافية، والاجتماعية وغيرها، ويذكر في هذا

---

(1) حسين عبد القادر هرهره ، (البطانة الفاسدة أعمدة الحكم في النظام السياسي العربي) ، (آخر تحديث : 03 أكتوبر _تشرين الأول 2011، تاريخ الاطلاع : 18_05_2022, 07:39م.

(2) ينظر ، أبو الحسن البصري الماوردي، الأحكام السلطانية ، ج01، دد ، دب، دت، ص29.

(3) ابن الأزرق ، بدائع المسالك في طبائع الممالك ، تح: علي سامي النشار ، دار السلام ، ج 2 ، ط1، القاهرة، مصر ، 2008 ، ص569.

الإطار ابن خلدون في رحلته كيف كان له دور في التوسط بين السلطان أبي سالم* و مشايخ بني مرين، وذلك بالتنسيق مع الوزير ابن مرزوق، وهما هنا من بطانة السلطان وخاصته، بحيث أن وظيفة ابن خلدون لدى السلطان أبي سالم وقتها هي كتابة السر وإنشاء المخاطبات والمراسيم و أيضا تولى خطة المظالم، وذكر ذلك بقوله: " ولما أجاز السلطان أبو سالم من الأندلس لطلب ملكه، ونزل بجبل الصفيحة من بلاد غمارة، وكان الخطيب ابن مرزوق بفاس ،فبثّ دعوته سرا واستعان بي على أمره بما كان بيني وبين أشياخ بني مرين من المحبة وائتلاف، فحملت الكثير منهم على ذلك وأجابوني إليه...واتفق رأي بني مرين على الانفضاض عن منصور بن سليمان " (1) ، وهكذا بسعاية ابن خلدون والوزير ابن مرزوق تم الحكم لأبي سالم.

ومن أمثلة ذلك سعاية ابن خلدون كذلك لضم قبائل رياح بأمر من الوزير أبي بكر بن غازي لتأييد وطاعة السلطان عبد العزيز صاحب المغرب وصرفهم عن طاعة السلطان أبي حمو، يقول: " وارتحل السلطان عبد العزيز من تازى وقدم بين يديه وزيره أبا بكر بن غازي، فدخل تلمسان وملكها ... ولما ارتحل الوزير في أتباع أبي حمو استدعاني وأمرني بالنهوض إلى رياح والقيام فيهم بدعوته وطاعته، وصرفهم عن طاعة أبي حمو وصريخه، فنهضت لذلك ...وجمعت رياح على طاعة السلطان ونكبت بهم عن طاعة أبي حمو فنكبوا عنها "(2) ، (ويروي ابن خلدون هذه السعاية بالتفصيل في الصفحة 403 من الكتاب) ، كما كانت رحلة ابن خلدون وثيقة تاريخية بامتياز أزاحت القناع عن الدور الذي لعبته البطانة والمتمثلة في وزراء و علماء القصور في القرن الرابع عشر الميلادي، وكيف استطاعت هذه البطانة قلب الأحداث وتفشي الفساد السياسي

---

* أبو سالم : إبراهيم بن أمير المسلمين أبي الحسن ، بن أمير المسلمين أبي سعيد عثمان ،بن أمير المسلمين أبي يوسف يعقوب بن عبد الحق ، يكنى أبا سالم ، أخوه أبو عنان وأبو الفضل "، لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، تح :محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، الشركة المصرية، القاهرة ، مصر ،مج01، ط02، 1973، ص 208_210.

(1) تاريخ ابن خلدون ، ص422.

(2) المرجع نفسه، ص341.



وإيقاد الفتن وإشعال الحروب والمكائد، منها ما قام به الوزير عمر بن عبد الله ضد السلطان أبي سالم وتقليب الناس عليه واستيلائه على ملك المغرب بعد موت السلطان أبي سالم، ويذكر لسان الدين بن الخطيب هذا في كتابه الإحاطة في أخبار غرناطة يقول: " وفي ليلة العشرين من شهر ذي القعدة من عام اثنين وستين وسبعمائة، ثار عليه بدار الملك وبلد الإمارة المعروف (بالبلد الجديد) من مدينة فاس الغادر مُخلِفُه عليها عمر بن عبد الله بن علي نسمة السوء وجملة الشؤم ... وسيق إلى مصرعه، وقتل بظاهر البلد ثاني اليوم الذي غدر فيه " [1]، بالإضافة إلى ذلك إلى ما ذكره ابن خلدون عن استبداد الوزير أبي بكر بن غازي على الحكم بعد مهلك السلطان عبد العزيز وبيعة ابنه السعيد فاستبد الوزير بالحكم وحجب ابن السلطان عن تسيير الأمور، وقام هو بأمر المغرب[2].

وأما عن سعاية البطانة في إفساد العلاقة بين السلطان وابن خلدون، ما قام به وزراء وعلماء السلطان أبي العباس في السعاية ضد ابن خلدون، والتي كانت سببا في هروبه متعللا بأداء فريضة الحج ومنها هروبه من المغرب الإسلامي إلى المشرق، يقول : " فأقبل عليّ واستدناني لمجالسته، والنجاء في خلوته، فغص بطانته من ذلك ...ثم كثرت سعاية البطانة بكل نوع من أنواع السعايات، وابن عرفة يزيد في إغرائهم متى اجتمعوا إليه، إلى أن أغروا السلطان بسفري معه ".[3]

تظهر هنا، ومن خلال تعرية خطاب ابن خلدون، علاقة الحاكم بالبطانة، والتي تشبه تماما علاقة الروح بالجسد، علاقة اتصال لا انفصال، وكيف كان دور الوزير الذي هو: "عون على الأمور، وشريك في التدبير، وظهير على السياسة ، ومفزع عند النازلة، والوزير مع الملك بمنزلة سمعه وبصره ولسانه وقلبه ... وكان يقال : حلية الملوك وزينته

(1) لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة ، المرجع السابق، ص208_210.
(2) ينظر ، تاريخ ابن خلدون، ص349.
(3) المرجع نفسه ، ص483_489.

وزراؤهم " [(1)] في التدبير و التسيير و تحريك الأحداث ، وعليه فقد لعبت البطانة دورا خطيرا في الساحة السياسية العربية، انعكست على أحوال البلدان الإسلامية أيما انعكاس، وإنما انحطاط الدول الإسلامية وانقسامها وتصدعها في عصر ابن خلدون يحيل إلى سوء البطانة، والتي بصلاحها " صلاح الحاكم، وبصلاح الحاكم صلاح الرعية، وبفساد البطانة فساد الحاكم، وبفساد الحاكم فساد جسد الأمة كله " [(2)]، والفساد الذي نهش جسد الحضارة الإسلامية في القرون العربية الوسطى أكبردليل على فساد البطانة إذ ذاك.

4. ثنائية: (العالِم / العالِم):

كان دور العلماء في الحضارة الإسلامية على مر العصور وبخاصة العصر الذي عاش فيه ابن خلدون ونهل منه المعارف وخاض فيه التجارب عظيما، أسهم فيه العلماء في الميدان العلمي والثقافي وحتى السياسي والاجتماعي، والذين بلغت شهرتهم الآفاق وكتبوا أسماءهم بحروف من ذهب، ونظرا لاهتمام الحكام وقتها وتنافسهم على ضم العلماء وجذبهم إلى قصورهم، أنشأوا مجالسا للعلم، جمعوا فيها العلماء وشيّدوا المدارس، والتي" كان لها الأثر في تخريج أجيال كثيرة من العلماء، وإلى جانب هذه المدارس الرسمية التي كانت تشرف عليها الدولة كانت المساجد على عادتها تقوم برسالتها التقليدية، فامتلأت بالعلماء والفقهاء " [(3)]، مما جعل قصور الملوك تعج باللقاءات والنقاشات العلمية والمناظرات، والدروس، فكأنما هذه الصورة تشبه إلى حد كبير ما كانت تعج به قصور الدولة العباسية حين " كانت بغداد أهم مراكز هذا الإشعاع العقلي والفني وهي أهم الحواضر ومقر الخلفاء يتوافد إليها الأدباء والعلماء من كل حدب وصوب " [(4)]،

(1) أبو بكر الطرطوشي، سراج الملوك ، تح: محمد فتحي أبو بكر، تق: شوقي ضيف ، الدار المصرية اللبنانية ، مجلد01، ط1، القاهرة ، مصر، 1994،ص289.

(2) حبيب صافي، عربية لعناني ، البطانة وأثرها في تصرفات الحاكم و المحكوم في فقه السياسة الشرعية ، مجلة الحضارة الإسلامية ، مجلد20، عدد02، ديسمبر 2019.

(3) محمد عيسى الحريري ، تاريخ المغرب الإسلامي والأندلس في العصر المريني، المرجع السابق، ص338.

(4) حنا الفاخوري، تاريخ الأدب العربي، المطبعة البولسية، لبنان، ط2 ، 1953، ص767.

بيد أن الفرق كبير ما بين الأولى أي قصور الدول العربية في القرن الرابع عشر الميلادي، وما بين الثانية أي قصور الدولة العباسية ، وهو أن الحضارة العربية في عصر ابن خلدون عرفت انحطاطا شديدا مس كل الجوانب فأثر كذلك على الحركة العلمية والأدب، أما في العصر العباسي فازدهر العلم والأدب أيما ازدهار وخير دليل على ذلك تسمية ذلك العصر بالعصر الذهبي.

إن هذا الاجتماع للعلماء في قصور الحكام والبلاطات والمجالس العلمية أسهم في احتكاك هؤلاء ببعضهم البعض، فكان من البديهي أن تتولد بينهم علائق وثيقة، كيف لا والإنسان كائن اجتماعي بطبعه، فمنها علاقات الصداقة والإخاء، ومنها علاقات كره أسهم في نشوبها مشاعر الغيرة والحسد بين بعض العلماء بسبب الحفاوة الكبيرة من قبل الحاكم لعالم منهم، هذا ما جادت به رحلة ابن خلدون، ومن خلال تجاربه السياسية والعلمية عبر مختلف الأمصار التي جابها، وكذا ما أضمرته المراسلات والمكاتبات بين هذا النابغة وعلماء عصره، جعلت من نصوصه وما تضمنته من وقائع بمثابة " حادثة ثقافية مثلها مثل غيرها من الحوادث الثقافية " [(1)] ، وبالتالي شكلت هذه النصوص حمولة ثقافية متنوعة، أخفت في نسقها المضمر طبيعة العلاقة ما بين العالم المفكر وغيره من العلماء، وكيف أسهم كل منهم في تشييد الحضارة أو ما أصابها من انتكاس، و إننا نروم من خلال تعريتنا لخطاب ابن خلدون كشف المضمر المخبوء في ثنايا الأنساق الدالة على طبيعة العلاقة، وسعيا كذلك إلى إزالة القناع عن خباياها المتوارية خلف قناع الجمالي.

في متن رحلة ابن خلدون تتبلور ثنائية العالِم والعالِم كمكون مهيمن ضمن ثنائيات النسق السياسي البارز في هذه الرحلات، فنجد من خلال تتبع سيرة ابن خلدون مذ أول احتكاك له بالعلماء طيلة حياته، أن طبيعة العلاقة بين ركني هذه الثنائية (ألا وهما العالم والعالم) كان على ضربين أو لونين صبغت بهما حقيقة هذه العلاقة؛ فنجدها ما بين

(1) مهند إبراهيم العميدي، الأنساق الثقافية وتمثلاتها في النص المسرحي،المرجع السابق، ص12.



صداقة متينة وود وما بين كره وعداء جراء الحسد والغيرة، حينما يجد العالِم عالِما غيره قد نال الحظوة من الحاكم وأخذ مكانه من التبجيل والرفعة، فتتأجج داخله مشاعر الغيرة وأحيانا الحقد و الغيظ ، والتي في كثير من الأحياء كان يزرعها أهل الفتنة والدسائس بين العلماء للتفريق بينهم، وحتى بين الملك و العلماء.

وعلى سبيل المثال، و في إطار العلاقة بين العلماء، ما بين صداقة وود وبين عداء وغيرة، نذكر نموذجين جاء سرد أحداثهما على لسان ابن خلدون ، فنذكر في علاقة الصداقة : صداقة ابن خلدون ولسان الدين بن الخطيب، أما في علاقة العداء فنذكر علاقة ابن خلدون بشيخ الفتيا ابن عرفة الورغمي التونسي:

أ. ابن خلدون ولسان الدين ابن الخطيب:

كان طابع الصداقة ما بين الوزيرين والشاعرين والمفكرين ابن خلدون (وزير السلطان أبي سالم المريني)، ولسان الدين بن الخطيب(وزير سلطان الأندلس ابن الأحمر) طابعا سياسيا، ولعلنا نذكر هنا علاقة الصداقة القديمة التي كانت بين هذين السلطانَيْنِ، فحينما نُفِيَ أبو سالم من تونس إلى الأندلس من قبل أخيه أبي عنان ، استقبله ابن الأحمر وأكرم وفادته، وعند هلاك أبي عنان وعودة أبي سالم إلى الحكم بقيت أواصر الصداقة بين السلطانين وأتباعهما، وانما هذه العلاقة تعكس روابط الصلات المتينة ما بين المغرب العربي والأندلس فالجزائر مثلا " باعتبارها أرض الواسطة وحيز المغرب الأوسط ...، ساهمت الجزائر في مجتمع الأندلس ورفدته مع غيرها من أقطار المغرب والمشرق بالعنصر البشري، وتفاعلت معها عطاء وإسهاما " (1)، فلما حدثت الثورة ضد ابن الأحمر في الأندلس فر مع وزيره لسان الدين لاجئين إلى المغرب، فاستقبله أبو سالم وأنزله في بلاطه وأكرم قدومه ، ويلقب بن الخطيب " بذي الوزارتين : السيف و القلم، وانفرد بالحل والعقد فترة حتى بدأت رحلة الغيرة والعذاب حيث أخذ يشعر بدسائس كثيرة

(1) ناصر الدين سعيدوني، دراسات أندلسية مظاهر التأثير الإيبيري والوجود الأندلسي بالجزائر، دار البصائر، الجزائر، ط 2 ، 2013، ص7 .

من حوله" [1] ، فر ابن الخطيب من خطر الدسائس في بلاط ابن الأحمر إلى قصر السلطان المريني الذي لزم حمايته ولم يسلمه لخصومه.

ومثلما كان ابن خلدون العالِم ورجل السياسة مرآة عصره في المغرب العربي خصوصا، فقد كان كذلك لسان الدين بن الخطيب مرآة عصره بالأندلس ، " وكان كل منهما عالما بأحوال عصره وبيئته ومتفننا في عوالم الفكر والعلوم " [2]، حيث عايشا تقلبات الدهر، وعركت الأحداث العظام شخصيتهما طيلة عمرهما الذي عاشاه في كنف نزاعات العصر وصراعاته الدائمة.

كان لسان الدين بن الخطيب شبيها بابن خلدون في متفرقات حياته من حنكة سياسية وحظوة لدى الحاكم، وحتى النبوغ في العلم والأدب، وحتى تذوقهما لأقداح الغيرة والدسائس من الحاسدين، ومن بطانة الملوك التي سعت لزعزعة ثقة الحاكم بوزيره، فقد " كان لسان الدين شاعرا مجيدا وكاتبا خطيبا وفيلسوفا مشاركا في جميع علوم زمانه" [3]، وقبل أن يرنو كل منها إلى محارب السياسة كان اهتمامهما بالتاريخ والفكر والأدب، ثم بذيوع صيتهما في الثقافة والعلم والأدب انخرطا في السياسة، خاصة في كتابيه " الإحاطة في أخبار غرناطة" وكتاب"نفاضة الجراب "، هذا الأخير الذي يشبه إلى حد كبير الرحلة أو السيرة الذاتية والتي يشبه فيها هنا ابن خلدون في رحلته غربا وشرق ، حيث يعد هذا الكتاب كتابا " تاريخيا أدبيا وصف فيه لسان الدين بن الخطيب كثيرا من مسالك البلاد التي زارها في بلاد المغرب ... فهو سجل لمذكرات لسان الدين بن الخطيب

---

(1) محمد عبد الرضا شياع، (بين ابن خلدون ولسان الدين بن الخطيب : الصداقة وبصمات الوهم) ، مؤسسة الحوار المتمدن، آخر تحديث: 07-08-2011، تونس، تاريخ الاطلاع: 22-05-2022 / 02:30 م، m.ahewar.org

(2) محمد جلال، (ابن خلدون وابن الخطيب: الصداقة الفكرية والنكبة السياسية) ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية ، آخر تحديث : 23يناير 2021، تاريخ الاطلاع : 22 ماي 2022/ 3:10م،www.mominon.com

(3) مارون عبود، أدب العرب (مختصر تاريخه، نشأته وتطوره، وسير مشاهير رجاله، وخطوط أولى صورهم)، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2014، ص255.

الشخصية " [1]، وكانت صلة ابن الخطيب بالغرب وثيقة فقد زارها لثلاث مرات [2]، كانت الأولى حين قدم إلى المغرب بصفة سفير لسلطان الأندلس أبي الحجاج، حاملا رسالة تعزية للسلطان أبي عنان في وفاة أبيه، وفي الثانية جاء سفيرا مبلغا عن أحوال الأندلس وللاستنجاد على تحرشات الأعداء القشتاليين، أما عن الثالثة فكان فيها فارّا لاجئا صحبة سلطانه الغني بالله المخلوع ، فاستقبل بحفاوة سردها ابن خلدون في رحلته [3] ، إلا أنه عاد بعد عشر سنوات إلى المغرب هاربا بعد أن سجن وصودرت ممتلكاته، لولا تدخل السلطان أبو سالم المريني [4]، هكذا عاش بن الخطيب حياة متقلبة ، تتقاذفها الصراعات، وتهزها الدسائس والفتن.

حملت الرسائل والمكاتبات التي ضمنها ابن خلدون في رحلته ملامح الصداقة الوثيقة ، تلك التي لا ترصن بطانتها بالمصالح والأهواء ، إنما ما جمعهما هو المحاورات الأدبية ومجالس الفكر العلمية ، فمن أبيات لسان الدين بن الخطيب نذكر قوله:

حللتَ حُلولَ الغيثِ في البَلَدِ المُحلِّ

على الطائِرِ الميمُونِ، والرحْبِ والسهْلِ

يمينًا بِمـَنْ تَعنُـو الوجـوه لوجهـهِ

مِنَ الشيخِ والطفلِ المُعصّــبِ والكهـلِ[5]

إلا أن هذه الصداقة رغم رصانتها، تكالبت عليها سعايات أهل الفتن والدسائس، وحركوا غيرة لسان الدين ، فانقبض ابن خلدون من ذلك وعزم على الارتحال إلى بجاية [6]،

(1) ساجد مخلف حسن، لسان الدين بن الخطيب (حياته ومنهجه في كتابه نفاضة الجراب في علالة الاغتراب)، مجلة جامعة تكريت للعلوم، العراق، مجلد20، عدد01، كانون الثاني(جانفي) ، 2012.

(2) ينظر، الحسن الشاهدي،أدب الرحلة بالغرب في العصر المريني، المرجع السابق، ص448.

(3) تاريخ ابن خلدون، ص461.

(4) ينظر، لسان الدين بن الخطيب، نفاضة الجراب في علالة الاغتراب، تق: السعدية فاغية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء ، المغرب، ج3، 1989،ص11.

(5) لسان الدين بن الخطيب ، ديوان لسان الدين بن الخطيب السلماني، تح: محمد مفتاح، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، مج01، ط1، 1989، ص506.

(6) ينظر، تاريخ ابن خلدون ، ص435.

لتنتهي فيما بعد هذه الصداقة بمقتل ابن الخطيب، الذي قويت عليه الدسائس والسعايات، فادخل السجن واتهم بالزندقة، " و أفتى بعض الفقهاء بقتله، فأعيد إلى السجن، ثم دس له رئيس الشورى سليمان بن داود بعض الأوغاد من حاشيته ليلا وخنقوه (سنة 776هـ/1374م) ، ثم دفن في مقبرة باب المحروق "(1) ، لتبكيه غرناطة ، و يتألم له صديقه ابن خلدون ، " وكان برحيله انتهاء حلم الأندلس " ، والذي غناه لسان الدين في قصيدته المشهورة:

جَادكَ الغيثُ إذا الغيثُ همَى

يا زمــانَ الوصــلِ بالأندلـسِ

لم يكـن وصــلك إلا حُلُمَــا

في الكرَى أو خِلسَةَ المُختَلِسِ(2)

ب. ابن خلدون وشيخ الفتيا ابن عرفة :

وأما محمد بن عرفة* فقد كان من ألمع علماء تونس في ظل الدولة الحفصية ومن أشهر فقهائها، كان تلميذا وصديقا للآبلي*، هذا الأخير الذي كان أستاذا لابن خلدون

(1) راغب السرجاني ،قصة الأندلس، المرجع السابق ،ص707.

(2) عبد الله بن عرفة، رواية ابن الخطيب في روضة طه، دار الآداب، بيروت، لبنان ، ط1، 2012، ص271.

* هو"أبو عبد الله محمد بن محمد بن محمد بن عرفة الورغمي التونسي، ولد بتونس سنة ست عشرة وسبعمائة، واشتغل بالفنون، وكان رأسا في العبادة والزهد والورع، ملازما للشغل بالعلم، رحل إليه الناس وانتفعوا به، ولم يكن بالعربية من يجري مجراه في التحقيق ولا من اجتمع له في العلوم ما اجتمع له، وكانت الفتوى تأتي إليه من مسافة شهر، وله مؤلفات مفيدة منها: المبسوط في المذهب في سبعة أسفار، ومختصر الحوفي في الفرائض، توفي ليلة الخميس الأربع والعشرين من جمادى الآخرة سنة ثلاث وثمانمائة ، ولم يخلف بعده مثله. ابن عرفة ، تفسير ابن عرفة، تح:جلال الأسيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان ، ج1، ط1، 2008، ص7

* " الإمام العلامة المجتمع على إمامته، محمد بن إبراهيم بن أحمد العبدري التلمساني، عرف بالآبلي، أعلم خلق الله بفنون المعقول، قال ابن خلدون : أصله من الأندلس من أهل آبلة، من بلاد الجوف، انتقل منها أبوه وعمه فخدما يغمراسن صاحب تلمسان، وتزوج أبوه بنت القاضي محمد بن غليون، فولدت له شيخنا هذا، ونشأ في كفالة جده القاضي بتلمسان ، فانتحل العلم فسبق لذهنه محبة التعاليم ، فبرع فيها وعكف الناس عليه في تعلمها " ، أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج ، تق: عبد الحميد عبد الله الهرامة ، منشورات كلية الدعوةالإسلامية، طرابلس،ليبيا،ج1_2 ، ط1، 1989،ص411. وكان " يدعى بعالم الدنيا"، محمد الطمار، الرابط الثقافية بين الجزائر والخارج، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 2007، ص217.

أيضا، أما عن اللقاء بين ابن خلدون وبن عرفة، فكان عندما تم استدعى السلطان أبو العباس ابن خلدون من عزلته بقلعة بني سلامة واعتكافه لكتابة مقدمته، وهو إذ ذاك في

عمر الثامنة والأربعين عاما، وعمر شيخ الفتيا محمد بن عرفة أربعة وستون عاما(1) ، ويذكر بن خلدون طبيعة العلاقة المتوترة بينهما في متن رحلته، أين قال: " فأقبل عليّ واستدانني لمجالسته، والنجاء في خلوته، فغص بطانته من ذلك، وأفاضوا في السعايات عند السلطان فلم تنجح، وكانوا يعكفون على إمام الجامع، وشيخ الفتيا محمد بن عرفة ، وكان في قلبه نكتة من الغيرة من لدن اجتماعنا في المرسى بمجالسة الشيوخ، فكثيرا ما كان يظهر شفوفي عليه، وإن كان أسنّ مني فاسودت تلك النكتة في قلبه ، ولما قدمت تونس إنثال عليّ طلبة العلم من أصحابه وسواهم يطلبون الإفادة والاشتغال ، وأسعفتهم بذلك، فعظم عليه... واشتدت غيرته ووافق ذلك اجتماع البطانة إليه، واتفقوا على شأنهم في التأنيب والسعاية بي".(2)

من خلال هذا المقطع يبين ابن خلدون أسباب علاقة العداء من قبل شيخ الفتيا ، والتي أبرزها في ثلاثة أسباب لخصها في :

ولعل الاتهام الأول كان لبطانة ابن عرفة، الذين سعوا للتحريض بينهما، ولعل سبب هذا الجفاء بين هذين العالمين- كما يذكرها ابن خلدون_تمثل:

1. نكتة(فكرة) سببت في تأجج نار غيرة ابن عرفة من ابن خلدون في مجلس الشيوخ.
2. التفاف طلبة العلم على ابن خلدون.
3. تفضيل طلبة العلم لطريقة ابن خلدون على طريقة ابن عرفة، فازدادت غيرته وكان لسعاية البطانة مفعول الزيت على النار.

---

(1) ينظر، وليد نويهض، (الخلاف مع مفتي تونس والمغادرة إلى مصر) ، مجلة الوسط ، البحرين، عدد3073 ، 03 فيفري 2011 ، www.alwasatnews.com

(2) تاريخ ابن خلدون، ص483.



وبسبب هذه السعاية التي تكالبت على ابن خلدون من طرف شيخ الفتيا وبتحريض من بطانته، اضطر ابن خلدون لقبول السفر[1] مع السلطان للهروب من المشاكل، رغم أنه كان قد قرر اعتزال السياسة والاعتكاف على العلم والتأليف .

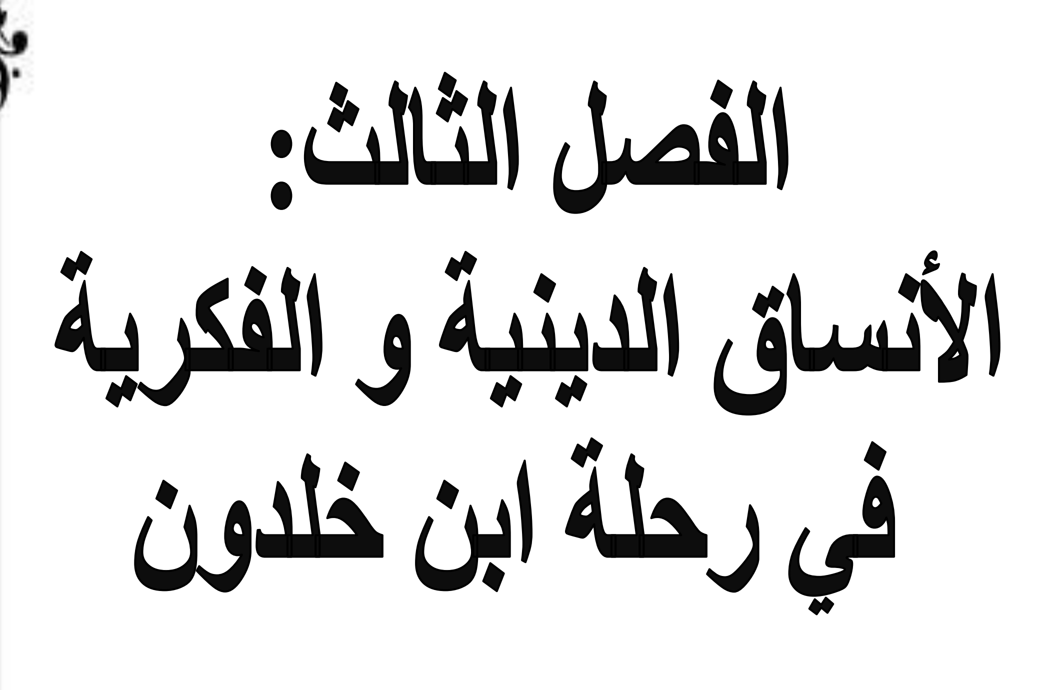
وإلى هنا، ومن خلال تتبع مسار رحلة الأنساق الثقافية السابحة في متن الرحلة موضوع الدراسة، ومن خلال ملاحظة تفاعل بنية الرحلة ومضمراتها مع آليات التحليل الثقافي نخلص إلى أن رحلة ابن خلدون قد أضمرت أنساقا مخاتلة، تجسدت من خلال النسق السياسي في شكل ثنائيات مهمة، رصدت هذه الازدواجية الثقافية ذات الطابع السياسي مظاهر الكيان المؤسساتي للدولة العربية في القرن الثامن الهجري، وما عانته الأمة العربية من ويلات جراء سياسة هذا الكيان بجميع ألوانه الفاعلة، والتي كان لها النصيب والدور الرئيس في المشاركة في انحطاط وضعف الأمة، وما مسها من وهن في جميع المجالات.

إن الطرح الذي جاء به ابن خلدون من خلال رحلته، أسهم في كتابة تاريخ الدول العربية في عصره من الأندلس إلى المغرب الإسلامي وكذا المشرق الإسلامي وبخاصة تاريخ المغرب العربي ، ما جعل رحلته هذه بحق وثيقة تاريخية بامتياز، ومصدرا هاما من مصادر التاريخ والسياسة العربية خلال العصور العربية الوسيطة، والتي لم تختلف كثيرا عن السياسة العربية اليوم ، فلم تقتصر نظريات ابن خلدون على عصره فقط ، إنما كانت صالحة لعصور أخرى ، فلا تزال سياستنا العربية في الغالب تقوم على العصبية، وعلى تغليب القوة والسياسة على صوت الفكر، وكبت صوت العالم الذي يحمل هم أمته، وقمع الفكر العربي الطامح للحرية التامة والانعتاق من بوتقة الصراعات.

---

(1) تاريخ ابن خلدون ، المرجع السابق، ص489.





1- الأنساق الدينية:

1-1- التربية و القرآن الكريم

1-2- المذاهب و الناس

1-3- العصبية و الدين

2- الأنساق الفكرية:

2-1- التفاعل الحضاري

2-2- الملمح الأدبي

تبوأت الأنساق الدينية والفكرية من رحلة ابن خلدون حيزا كبيرا، حيث عكست في تفاعلها مع متن الرحلة مدى شساعة الثقافة الإسلامية وعمق تكوينها، هذه الأخيرة التي تستند في أصولها العقائدية والأخلاقية إلى تنزيل رباني ووحي إلهي، فالإسلام هو من صَنعَ الأمة [1] ، وأقام لها حضارتها وبنى لها تصورها وقيمها ورسم لها الضوابط التي تحفظ استمرارها.

إنه ومن خلال قراءتنا للرحلة ابن خلدون نرى أن ثقافة هذا الرجل المتنوعة، والتي تضمر في أنساقها ثقافة أمة برمّتها، كيف لا والإنسان _كما يخبر ابن خلدون_ابن بيئته، وما ثقافة ابن خلدون الفردية إلا انعكاس لهذه الثقافة الأممية جمعاء، وإذا ما قدمنا إلى نص ابن خلدون الرحلة يتبين لنا مدى تفاعله مع الأنساق الفكرية وكيف تشابك مع مضمرات النسق الديني وكذا الفكري، فنجد:

1.الأنساق الدينية

1.1 التربية والقرآن الكريم :

انطلاقا من تحليلنا لنص الرحلة لابن خلدون والمتجسد في ترجمته الذاتية، يتبين أن هذا العلامة المسلم والفقيه السني المالكي قد كتب رحلته استنادا إلى مصادر ثقافية متعددة، فمصادر ثقافته الدينية كان من أبرزها وأهمها على الإطلاق: القرآن الكريم، والسنة المشرفة، وكذا سيرة الصحابة الأطهار، وتظهر ثقافة ابن خلدون الدينية من خلال ذلك الحشد الكبير من الاستدلالات القرآنية والاستشهادات من السنة النبوية وسيرة الصحابة رضوان الله عليهم، وهذا ما جعل نظرياته ومعطياته تصطبغ بصبغة الإقناع والصواب ، فقد " كان ابن خلدون في العمق رجلا محافظا " [2] ، ولمعرفة مضمرات الأنساق الدينية لا بأس بذكر مصادر خلفيته الدينية هنا، ولعلنا هنا نعود إلى

(1) ينظر، عمر سليمان الأشقر ، نحو ثقافة إسلامية أصيلة ، دار النفائس ، الأردن، عمان، ط4 ، 1994، ص43.

(2) عبد السلام شدّادي ، إبن خلدون الإنسان ومنظّر الحضارة ، تر : حنان قصاب حسن ، المكتبة الشرقية ، بيروت، لبنان، ط1، 2016 ، ص271.

كتاب " التعريف" أين أورد ابن خلدون في كتابه سيرته الذاتية أين ذكر نسب عائلته التي ترعرع في حجرها، و يعود نسب عائلته إلى الصحابي الجليل وائل بن حجر، أين ذكر ابن خلدون ذلك مفتخرا بنسبه ومستدلا بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم، وفي ذلك يقول: " أصل هذا البيت من إشبيلية ...ونسبنا في حضرموت من عرب اليمن إلى وائل بن حجر ...وذكره أبو عمر بن عبد البر في حرف الواو من الاستيعاب، وأنه وفد على النبي صلى الله عليه وسلم، فبسط له رداءه وأجلسه عليه، وقال: اللهم بارك في وائل بن حجر وولده وولد ولده إلى يوم القيامة " [1].

ثم انتقل بنو خلدون إلى الأندلس عند الفتح ثم إلى تونس أين ولد صاحب المقدمة، وما جاء في كتاب " الإحاطة" ومختلف المصادر فقد جاء وصف آل خلدون بالبسالة والشجاعة وحب العلم، ومثال على ذلك مشاركتهم في معركة واد زلاقة الشهيرة (1086م) ، ثم قاموا بدور كبير في الدفاع عن الأندلس من خطر المسيحيين، لينزحوا بعدها إلى تونس كما غيرهم، وكان لآل خلدون علاقة كبيرة بالسلاطين والحكام، " فوالد جد ابن خلدون كان وزيرا للمالية وقد دفع حياته ثمنا لتعلقه بالسلالة المالكة، وجد عبد الرحمن بن خلدون المؤرخ تقلد عدة مناصب...وقد كافأه الملك بأن جعله مستشاره وأوكل إليه حكم العاصمة أثناء غيابه "[2] ، إلا أن والد ابن خلدون كان زاهدا في المناصب مقبلا على العلم والتدريس، وقد كان عالما في الفقه وعلوم اللغة وأيضا شاعرا مجيدا، وكان له أربعة أبناء هم : عمر، موسى، يحيى، محمد، وكان عبد الرحمن أكبرهم، ولم ينبغ منهم إلا عبد الرحمن وأخوه يحيى[3]، هذا الأخير الذي ورد ذكره في الرحلة أين تولى منصب الوزارة.

---

(1) تاريخ ابن خلدون ، ص394

(2) إيف لاكوست ، العلّامة ابن خلدون ، تر:ميشال سليمان، دار الفارابي ،دار ابن خلدون ، بيروت ، لبنان ، ط1، 1982، ص75.

(3) ينظر ، حسين عاصي، ابن خلدون مؤرخا، المرجع السابق ، ص15.

وما يمكن ملاحظته أيضا، أنه لم يخلُ فصل من العبارات الدينية التي كان يختتم بها ابن خلدون كل فصل من مقدمته ككل، وحتى ما تضمنته فصول الرحلة، نذكر من بين الآيات القرآنية و العبارات ما جاء في كتابه: الحمد لله رب العالمين، والله مالك الملك يؤتي الملك من يشاء وينزع الملك ممن يشاء، بسم الله الرحمن الرحيم، الصلاة على النبي محمد صلى الله عليه وسلم ...

هكذا تربى ابن خلدون تربية إسلامية علمية " أصابت تربة خصبة من الذكاء والفطنة ونفسا تواقة للعمل المنظم والإنتاج المتنوع " [1]، وهذا وإن دل على شيء إنما يدل على أن ثقافة ابن خلدون وحبه للمناصب والعلم لم يأت من فراغ، فإنما ورثها من عائلته التي كان يجري في عروقها الولع بالمناصب ومشاركاتها في عديد الأحداث المتعلقة بالدولة وتبوئها مختلف المناصب السياسية الحساسة فيها.

حفظ ابن خلدون القرآن وهو صبيّ على يد أستاذه أبي عبد الله محمد بن سعد بن نزال الأنصاري، كما أتقن القراءات السبع وأيضا القراءة برواية (يعقوب) المتممة للعشر في القراءات، وكذا قرأ قصيدة الشاطبي اللامية والرائية في رسم المصحف [2]، وإنما كان كل هذا انعكاسا لواقعه في ذلك العهد، أين شاعت هذه الممارسات وانتشرت بكثرة في البلدان العربية وبخاصة دول المغرب، فكانوا يحفّظون الأطفال القرآن الكريم منذ صغرهم، ما يبيّن أن هذا المنهج كان " الشائع بين مؤسسات القرآن في المناطق الحضرية في المغرب، وكذلك بين البربر الأصليين الذين قلّدوا مواطنيهم الحضريين في تعليم الأطفال حتى سن البلوغ " [3] ، بالإضافة إلى ذلك فقد درس أهم المؤلفات الفقهية وكتب

---

(1) عبد الله شريط ، نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون في الإجتماع والسياسة والثقافة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ، 1984، ص9.

(2) ينظر، تاريخ ابن خلدون ، ص399.

(3) Benaouda ben said, Salah ben Tahar Machoucle, Memorizing The Words of God:Special Reference To 'Abdul Rahman Ibn Khaldun (D.1406 A-D), http://www.trandfonline.com/action/journal Information? journal Code=urea20.

علوم الحديث وأصول الدين والعلوم العقلية والمنطق وغيرها من سائر الفنون كما ورد في مقدمته، فهو بحق لوحده قد " مثّل نسيجا فريدا في عالم العبقريات، لم يدع فرعا من فروع العلم والمعرفة إلا وألمّ بها " [1] وتناولها بالفحص والتنقيب والدراسة، كما درس عديد الكتب الفقهية نذكر على سبيل المثال لا الإحصاء : كتاب(التهذيب) لأبي سعيد البرادعي، وكتاب (مختصر المدونة) و(المالكية) وكتاب (الموطأ) للإمام مالك، ويذكر ابن خلدون أنه أجيز في الفقه والقراءات والنحو[2].

تظهر شخصية ابن خلدون المسلمة والمتأثرة بتعاليم الدين الاسلامي والقرآن من خلال عديد النماذج القرآنية التي أرفقها في متن رحلته، وفي تعاملاته في بعض مواقفه وكذلك ما جسدتها أخلاقه، زد على ذلك ذكره للأماكن المقدسة عند المسلمين وهي قبلة الحاج مكة المكرمة، ومهبط الأنبياء والرسل وموضع الإسراء والمعراج " القدس"، إذ زار ابن خلدون بيت المقدس وذلك أثناء إقامته بمصر وتوليه ولاية القضاء للمرة الثانية ، يقول واصفا زيارته والتي كان لها الوقع الجميل في روحه، وكيف لا يكون وقلب المسلم يهفو إلى قبلة المسلمين الثانية بعد قبلة الحجاج : " وكنت استأذنت في التقدم إلى مصر بين يدي السلطان لزيارة بيت المقدس، فأذن لي في ذلك، و وصلت إلى القدس، ودخلت المسجد وتبركت بزيارته والصلاة فيه ... وقضيت من سنن الزيارة ونافلتها ما يجب، وانصرفت إلى مدفن الخليل عليه السلام " [3] .

من خلال هذا المقطع تتجلى مكانة القدس، وقداستها في نفوس المسلمين باعتبارها جزءا مهما من عقيدتهم الإسلامية، و حبها يسري في عروق كل مسلم تأخذه النخوة الإسلامية على دينه، وانفردت القدس عن باقي مدن العالم بوصفها الوشيجة الروحية

---

(1) ينظر، أشرف محمد الوحش، 1000معلومة عن ابن خلدون، دار الفضيلة، القاهرة، مصر، ط1، 2015، ص214.

(2) ينظر ، تاريخ ابن خلدون، ص400.

(3) تاريخ ابن خلدون، ص537.

للإنسان مع مهد الديانات السماوية؛ كما تعتبر " مركزا لتراث المسلمين و المسيحيين واليهود على السواء، فهي في نظرهم مهبط الوحي ومركز الديانات، والمكان الذي حظي بزيارة الأنبياء والرسل ".[1]

2.1 المذاهب والناس:

كان اهتمام ابن خلدون بالمذهب المالكي واضحا وضوح الشمس، فلقد جاء على ذكر بعض المؤلفات في هذا المذهب في بداية حديثه عن رحلته وبالضبط حين أقبل ساردا عن نشأته ومصادر تعليمه الأولى، وخاصة المناصب الحساسة التي تولاها في أرقى مدارس الفقه المالكي وذلك حين تم تعيينه أستاذا للفقه المالكي بالمدرسة القمحية والمدرسة البرقوقية في مصر، وإن توليه لمنصب قاضي قضاة المالكية لست مرات بين تعيين وعزل بحسب الظروف، ومنصب تدريس الفقه بالمدارس العليا ومنصب قاضي قضاة المالكية " واللذين كانا من أرقى المناصب الجامعية والقضائية في مصر في ذلك الوقت " [2]، يضمر هذا الاهتمام في جوّانيته قدرة وتمكن ابن خلدون من الفقه وأنه كان عالما بالمذهب المالكي لحد الاتقان، هذا ما يدل على أن المذهب الديني السائد في البقاع الإسلامية في القرن الثامن للهجرة كان المذهب المالكي، ويعني ذلك أنه كان معروفا ومنتشرا في البلدان الإسلامية إذ ذلك .

لقد كان اهتمام ابن خلدون بهذه المسألة كبيرا، لدرجة أنه كتب عنه بتفصيل دقيق في فصل كامل من فصول مقدمته، وتحدث عن العلوم الفقهية من منظور العالم الملاحظ والمتفحص ، وكذا عن المذاهب الأربعة [3]، وجاء على ذكر المذهب المالكي في رحلته متحدثا عن الإمام مالك (مالك بن أنس بن أبي عامر الأصبحي، كنيته أبو عبد الله،

(1) أحمد مختار العبادي ، (نظرة أهل المغرب والأندلس نحو القدس) ، ندوة الرحالة العرب والمسلمون : اكتشاف الآخر (المغرب منطلقا وموئلا) ، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء ، المغرب، ط1 ،2003، ص207
(2) أشرف محمد الوحش ، المرجع السابق، ص214 .
(3) ينظر، ابن خلدون، المقدمة ، تح: عبد السلام شدّادي ، وزارة الثقافة ، وثائق المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ وعلم التاريخ والإنسان والتاريخ ، ج3 ، عدد 3 ،الجزائر ، 2006، ص7.

حليف عبد الرحمن بن عثمان بن عبيد الله القرشي التيمي ابن أبي طلحة بن عبيد الله، كان إماما و روى عنه يحيى بن سعيد، انتهى كلام البخاري) [1] ، حيث أورد في مقدمته الحديث بتفصيل عن المذاهب الأربعة، بعد أن أتى على ذكر بداية ظهور هذه المذاهب؛ كالشيعة والخوارج والظاهرية وغيرها، ثم المذهب المالكي والشافعي والحنبلي، يقول: " وقد صار أهل الإسلام اليوم على تقليد هؤلاء الأربعة، فأما ابن حنبل، فمقلده قليل وأكثرهم بالشام والعراق وبغداد ونواحيها، وهم أكثر الناس حفظا للسنة وروايةً للحديث، وميلا بالاستنباط إليه عن القياس ما أمكن (...)، وأما أبو حنيفة، فمقلده اليوم أهل العراق ومسلمة الهند والصين وما وراء النهر وبلاد العجم (...)، وأما الشافعي فمقلدوه بمصر أكثر ممن سواها، وقد كان انتشر مذهبه بالعراق وخراسان وما وراء النهر، وقاسموا الحنفية الفتوى والتدريس في جميع الأمصار، وعظمت مجالس المناظرات...". [2]

ولا بأس أن نضع مسحة تاريخية خفيفة لبداية ظهور المذاهب في المغرب العربي خاصة، حيث تعاقب على المغرب الإسلامي مذاهب سنية متعددة، منذ منتصف القرن الثاني للهجرة، فمنها المذهب الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي، وإن ظهور المذاهب غير السنية كالمذهب الخارجي الصفوي والمذهب الإباضي والشيعي الإسماعيلي الذي ساد في القرن الثالث للهجرة وغيرها، أدى إلى صراعات طويلة بين هذه المذاهب، ما سبّب شرخا كبيرا بين الناس، وقسمهم إلى طوائف بعد أن كانوا أمّة واحدة .[3]

نشأ المذهب المالكي في المدينة المنورة، على يد مؤسسه وإمام دار الهجرة (الإمام مالك)، حيث قام بتأصيل الأصول وتقعيد القواعد اجتهادا واستنباطا للأحكام الفقهية، ثم انتقل هذا المذهب إلى العراق و مصر وأفريقية والأندلس نهاية القرن الثاني الهجري حتى القرن الثالث الهجري، وذلك عن طريق تلامذة الإمام مالك والوافدين إلى الحجاز عبر

(1) تاريخ ابن خلدون، ص 514.

(2) ابن خلدون ، المرجع نفسه ، ص7.

(3) ينظر ، محمد المتوني ، التيارات الفكرية في المغرب المريني ، فصلة من مجلة الثقافة المغربية ، المغرب ، عدد5 ، 1971، ص1

الرحلات المختلفة، وكان من أبرز المدارس المالكية عبر الأقطار العربية الإسلامية: مدرسة العراق، المدرسة المصرية، المدرسة المغربية [1]، وقد شاع في البداية المذهب الأوزاعي والحنفي في كل من المغرب والأندلس و اللذين تأثرا بالمشرق الإسلامي، إلا أنه و في أواسط القرن الخامس الهجري ساد المذهب المالكي حتى غدا مذهبا رسميا للبلاد الإسلامية بعدها [2]، حيث ظهر المذهب المالكي في المشرق، ثم انتقل إلى بلدان الغرب الإسلامي مع الفتوحات الإسلامية، واختلف الدارسون حول من نقل هذا المذهب أولا، ويعود سبب تعرف المغاربة على مذهب الإمام مالك إلى رحلات طلاب المغرب العربي إلى المشرق، بغية أخذ العلم من علماء وفقهاء المشرق[3]، خاصة الرحلات التي كانت تُشدّ إلى الحجاز، وهذا ما أكده ابن خلدون، فهذه الأخيرة كان الإمام مالك رحمه الله إماما لها، ويقال أن أول من أدخل المذهب المالكي إلى الأندلس في منتصف القرن الثاني للهجرة هو الإمام والفقيه الأندلسي زياد بن عبد الرحمن المعروف ب (شبطون، ت 204هـ) ، ومن طلبة تونس كان علي بن زياد صاحب الرواية المشهورة للموطأ، وغيرهم كثير ممن تتلمذ على يد الإمام مالك، فقد أخذوا عنه مباشرة، ليعودوا بعدها إلى بلدانهم، وراحوا ناشرين لعلم وفقه الإمام مالك بين الناس تدريسا وتعليما ، وبعد أن كان المغرب الأقصى يتمذهب بمذاهب مختلفة، وكذلك الحال بالنسبة للأندلس التي كانت تعتنق المذهب الأوزاعي والحنفي وبعض المذاهب الأخرى، بالإضافة إلى تونس

---

(1) ينظر ، محمد ولد محمد فال ولد التجاني، (الفقه المالكي في بلاد الغرب الإسلامي ، تاريخه ، نشأته و مراحله) مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث ، قسم الدراسات الدينية ، آخر تحديث: 8 ديسمبر 2021 ، تاريخ الإطلاع :31 ماي 2022 / 05:05م ، www.mominoun.com .

(2) ينظر، معاذ عمراني ، أسباب إنتشار المذهب المالكي في بلاد المغرب الإسلامي ، مجلة الدراسات الفقهية والقضائية، الجزائر، مجلد 05 ، عدد01 ، 2019 ، ص84.

(3) ينظر، عمر الجيدي، مباحث في المذهب المالكي في المغرب ، مطبعة المعارف الجديدة ، الهلال العربية للطباعة والنشر، الرباط، المغرب ، ط1، 1993، ص14.

التي كانت تتبع المذهب الحنفي، فقد أمسى المذهب المالكي المذهب الرسمي للغرب الإسلامي، والذي ظل إلى يومنا هذا مذهبا للمغاربة لم تحد بعدها عنه [1] .

وما يؤكد على عظم أثر المذهب المالكي في نفوس المغاربة والأندلسيين، " أنه لم يفارق الإمام مالك الحياة إلا بعد أن كانت مدرسته في الأندلس وأفريقية، والتي كانت من أقوى المدارس في الحضارة الإسلامية ".[2]

وعليه فقد ساد المذهب الأشعري في العقائد والمالكي في الفقه بوصفها مذهبين رسميين في سائر العالم الإسلامي، وكانت الدولة في كثير من الأحيان تناصر المذهب السلفي، وذلك بتشجيع العلماء على النظر والاجتهاد، ومن العادات الدينية التي شهدها العالم الإسلامي ما ورد في أنساق الرحلة لابن خلدون، والتي انتشرت في قصور السلاطين وفي المساجد وغيرها _ خاصة في قصور بني مرين _ وهي ما أعاد إحياءه حكام العالم الإسلامي من أبهة الخلافة الأموية بالأندلس، حيث كان السلطان يخرج مع حاشيته وجنده ووزرائه لصلاة الجمعة والعيدين، وما حملته الكواكب السلطانية من مظاهر دينية خاصة في إحياء المناسبات الدينية كالمولد النبوي، والتي وردت في متن الرحلة أيضا بوصفها تمظهرا للأوضاع الدينية في قصور حكام القرن الثامن للهجرة [3]، والتي عايشها ابن خلدون هو ومن عاصروه من أمثال: ابن الخطيب وابن مرزوق ، والمقري وابن الاحمر وغيرهم .

وبهذا أسهمت الرحلات في توحيد مذهب بلدان القطر الإسلامي ، وتوطيد هذا المذهب ليس فقط " كمذهب ولكن كعقيدة أيضا "[4] ، وليس هذا لوحده كان سببا في

(1) ينظر، محمد المتوني، المرجع السابق، ص19.

(2) ينظر، معاذ عمراني ، المرجع السابق.

(3) ينظر، عبد الله كنّون، النبوغ المغربي في الأدب العربي ، تح : عبد السلام الهراس ، الشركة العالمية للكتاب ، ج1، ط2 ، 2007 ، ص185.

(4) أبو عبيدة عبد الرحيم العطا محمد ، المذاهب العقدية في الأندلس في القرن الخامس الهجري (دراسة وصفية تاريخية تحليلية) ، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة ، قسم العقيدة ، كلية أصول الدين ، جامعة أم درمان الإسلامية ، مصر ، 2011 ، ص210 .

تثبيت المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، إنما كان للعامل السياسي الفضل كذلك في ترسيخ مبادئ هذا المذهب، وما يفسر ذلك استقطاب الحكام والسلاطين للعلماء والفقهاء من المشرق إلى المغرب والأندلس، وتشجيع التأليف والتدريس والإهتمام الكبير الذي عرف عنهم بالمذهب المالكي.

3.1 العصبية والدين:

كان ولا يزال " الدين" جزءًا لا يتجزأ من حياة الإنسان في مختلف الحضارات الإنسانية والذي ظل لصيقا بها، والدين عند المسلمين أهم ما في حياتهم شرعة ومنهاجا، بما له من دور في تهذيب النفس البشرية وتصحيح الطبيعة الشريرة بالفضيلة والتقوى أو ما يسمى بالوازع، ويؤكد ابن خلدون على أن السلطة ليست طبيعية عند البشر إنما هي ضرورية للمجتمع [(1)]، وكما تم ذكره في الفصل الأول حول العصبية وعلاقتها بالدولة، وكيف كان تأكيد ابن خلدون على ضرورة العصبية للدولة، وبما أن الدين ضروري لسيرورة الدولة وتنظيم البشر، كانت العصبية _ حسب رأي ابن خلدون_ضرورية مع الدين، أين عنيَ بها عناية كبيرة ، وعدها شرطا أساسيا للحكم.

إن نظرة ابن خلدون للعصبية نظرة واقعية، ضمنها بفيض من الحجج والأمثلة والبراهين المتعددة، ويؤكد على أن الدين والدولة لا يتم لهما قرار ولا يعرف لهما استقرار إلا بوجود العصبية [(2)]، كشرط أساسي وحتمي، ولربما تأكيده هنا على ضرورة العصبية للدين والدولة راجع إلى طبيعة بيئة المغرب التي عاش في رحابها، والقائمة على نظام القبائل وماعرفته من نزاعات وتحالفات بين بعضها البعض، وليس بالضرورة أن العصبية ضرورة وصالحة لكل زمان ومكان، إذ أن قيام الدولة في أي قطر ما، يحتاج إلى معايير وتصنيفات مغايرة، وإلى أسس دينية واجتماعية وثقافية واقتصادية وغيرها، وليس على

---

(1) ينظر ، علي أومليل ، الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون ، دار التنوير ، بيروت ، لبنان ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ، ط3، 1985، ص207.

(2) ينظر ، مصطفى الشكعة، الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، المرجع السابق، ص71.

العصبية فقط ، إنما قيام دولة ما يحتاج إلى تظافر شبكة متنوعة من العوامل فابن خلدون ينطلق في أحكامه من طبيعة بيئته و مكونات المجتمع العربي القائمة بالأساس على العصبية كضدا لدولة.

2. الأنساق الفكرية:

1.2 التفاعل الحضاري :

حمل نص ابن خلدون في نسقه الظاهر الحياة الفكرية التي عاشها ابن خلدون، إلا أنه أضمر أنساقا ثقافية تحيل إلى الحالة الفكرية للعصور العربية الوسطى، وما تضمنته من تغيرات في مختلف ميادين الفكر والثقافة، ومدى التفاعل الحضاري ما بين الأقطار العربية في عصره، فرغم التفكك السياسي للوحدة العربية الإسلامية في عصر ابن خلدون، إلا أن رحلته عبر مختلف الأقطار العربية في تونس وفاس وغرناطة وتلمسان والقاهرة وغيرها جسدت حقيقة "التفاعل الحضاري " ما بين هذه الأقطار، والحقيقة التي لا شك فيها أنه بهذا قد جسّد " الثقافة العربية، كما أنه عبر عن الواقع الذي كان يقيم فيه، وهذا الواقع كان يحتوي على هذه الثقافة " [1].

كان اهتمام ابن خلدون بالعلم اهتماما بالغًا، لذلك نراه ما بين سياسة وعلم تلوح نزعتان مهمتان في شخصه ألا وهما شغف العلم والولع بالمناصب، إلا أنه كان للعلم أميل ما كان من السياسة، وهو من خلال تنقلاته بين قصور الملوك والحواضر قد جسد نشاط الحركة الفكرية التي تمتعت بها تلك القصور رغم الوضع السياسي القاهر، كيف لا وقد شهد القرن الثامن للهجرة غزارة المؤلفات خاصة ما تعلق بالجغرافيا ومختلف العلوم.

وعلى سبيل المثال، فقد كانت فاس وتلمسان مثلا في المغرب العربي ومصر ودمشق في المشرق مراكز حضارية بامتياز، بما عكسته رحلة ابن خلدون من مظاهر فكرية وحضارية، و التي شهدتها قصور السلاطين شرق البلاد الإسلامية وغربها، ونذكر هنا

(1) أبوبكر عواطي ، الأساس الفكري لابن خلدون وخلفيته الإسلامية، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، الجزائر ، عدد 16ديسمبر 2001 ، ص58.

مثلا تلك النهضة الكبيرة التي عرفتها مدينة فاس خلال الدولة الحفصية، والتي لم يشهدها المغرب العربي من قبل، حيث نشطت حركة التعليم بها وأُنشِئت الكتاتيب والمدارس، وعرفت مجالس العلم نشاطا عظيما في البلاط الحفصي، ساهم فيه الحكام بتشجيع الحركة العلمية و باستقطاب الأدباء والعلماء والمدرسين من الأندلس وطرابلس وغيرها، ما ساهم في التفاعل الحضاري ما بين البلدان الإسلامية، واحتكاكها المتواصل مع بعضها عبر عديد التفاعلات الفكرية، ضف إلى ذلك الدور أقطار العربية [1]، ولم يختلف الوضع الحضاري هنا عن باقي الأقطار المغاربية ففي دولة بني مرين، وفي ظل حكم السلطان أبي الحسن المريني مثلا وبعده ابنه أبو عنان وغيرهم، كان المغرب العربي بمثابة قاعدة فكرية وثقافية بامتياز، فحين تم الملك لأبي الحسن، أقام مجلسه العلمي واستقطب إليه العلماء والأدباء من كل حدب وصوب، وبنى المدارس والمكتبات واهتم بالعلم والتأليف ، فكان يستقبل العلماء الوافدين والأدباء بالتجلّة والتقدير، حتى قيل أن عدد العلماء الذين استشهدوا في غرق الأسطول الذي كان يقلّهم عند رحيل أبي الحسن عن أفريقية قد بلغ أربعمائة عالم، فما بالك بمن لم يكونوا في الأسطول .[2]

ودعنا لا ننسى القاهرة، أعجوبة الزمان، والتي قال عنها المقري حين سأله ابن خلدون: " كيف هي القاهرة ؟، فقال: من لم يزرها لم يعرف عز الإسلام" [3]، باعتبار القاهرة همزة وصل ما بين الشرق والغرب الإسلاميين، وقد حفلت أغلب مدونات الرحالة بذكرها ووصفها والذين كانوا يفدون إليها سواء من الأندلس أو من بلدان المغرب، وتتجلى عظمة القاهرة من وصف ابن خلدون لها عند دخولها سنة أربع وثمانين وسبعمائة، يقول: " و أقمت بالإسكندرية شهرا لتهيئة أسباب الحج ولم يقدر عامئذ، فانتقلت إلى القاهرة أول ذي القعدة فرأيت حاضرة الدنيا وبستان العالم ومحشر الأمم

(1) ينظر، أحمد بن عامر ، الدولة الحفصية"صفحات خالدة من تاريخنا المجيد ، دار الكتب الشرقية ، مطبعة الاتحاد العام التونسي ، أكتوبر 1974، ص143.

(2) ينظر ، محمد عيسى الحريري، المرجع السابق، ص337.

(3) تاريخ ابن خلدون ، ص491.



ومدرج الذر من البشر، وإيوان الإسلام وكرسي الملك، تلوح القصور والأواوين في جوه، وتزهر الخوانق والمدارس والكواكب بآفاقه، وتضيء البدور والكواكب من علمائه ..." [1]، وقد بدا إعجاب ابن خلدون بالقاهرة كبيرا، نظرا لما سمعه عنها حينما كان يسأل العلماء الوافدين إلى المغرب قبل رحيله للمشرق أمثال: المقري، الفقيه أبو القاسم البرجي، أبو العباس بن ادريس كبير العلماء[2]، إننا نرصد انطلاقا من استنطاق هذا المقطع من الرحلة أهمية وشهرة القاهرة بوصفها عاصمة حضارية عريقة منذ القدم.

ويبين سؤال ابن خلدون للعلماء الوافدين إلى قصور حكام المغرب العربي عن القاهرة نسقا حضاريا مضمرا يتمثل في ذيوع صيت القاهرة وقتها، ففي القرن الثامن للهجرة كانت القاهرة "عاصمة الدولة ودار الخلافة الإسلامية ومكان الثقل السياسي والاقتصادي والعسكري للأمة الإسلامية بأجناسها المتنوعة، بالإضافة إلى التنافس المذهبي" [3]، وكانت الشام حينئذ رديفا حضاريا للقاهرة، حيث كان للمماليك الدور الكبير في هذه الحركة العلمية لما أسهموا فيه من حفاظ على استقرار البلدين والدفاع عن مصر من الزحف المغولي والعدوان الصليبي لفترة من الزمن.[4]

إن ما تم ذكره في متن رحلة ابن خلدون من مؤلفات وكتب متنوعة، يؤكد على غزارة التآليف في هذا العهد، ففيه ازدهرت حركة التأليف ، فنجد مثلا كثرة المؤلفات خاصة ما ارتبط بالتاريخ الذي عرف نشاطا واسعا، ضف إلى ذلك الجغرافيا الوصفية وكذا ما تعلق بالتصوف؛ حيث نجد مثلا كتاب البستان في ذكر الأولياء والعلماء في تلمسان لأبي عبد

(1) تاريخ ابن خلدون، المرجع السابق ، ص490.

(2) ينظر ، المرجع نفسه، ص491.

(3) حمود عبد الله يحيى الأهنومي ، الحياة العلمية في القاهرة في القرن الثامن الهجري من خلال الكتابات التاريخية لابن حجر العسقلاني المتوفى سنة852هـ ، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في التاريخ الإسلامي وحضارته ، قسم التاريخ ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، جامعة صنعاء ، 2014 ، ص16.

(4) ينظر ، بنسالم حميش، المرجع السابق، ص11.



الله التلمساني الملقب بابن مريم الشريف المليتي المديوني التلمساني[1]، و الذي تطرق فيه إلى ذكر مجموعة كبيرة من أولياء وعلماء تلمسان في القرن الثامن للهجرة، كما يمكن اعتبار هذه الحركة الدينامية في مجال العلم والتأليف من خلال رحلة ابن خلدون محاكاةً ومرآة عاكسة لواقع الحركة العلمية، و رغم الركود الفكري الذي شهده القرن الرابع عشر الميلادي، فإن الحركة الفكرية لم تتوقف، فعلم التاريخ مثلا وانطلاقا من مختلف الرحلات التي شهدتها العصور العربية الوسطى، شهد تطورا ملحوظا ، فقد وضع العلماء المسلمون مصنفاتهم في التاريخ، تناولوا فيه الحضارة مختلف أقطابها وأقطارها العربية، وأكبوا على التاريخ يدرسونه بالبحث والتحقيق والاستقصاء، نذكر منهم: الصفدي، الطبري، ابن عساكر، ابن الأثير، المسعودي، الكافيجي، السخاوي، وغيرهم كثير مما لا يمكن ذكرهم جميعا، ولعل ابن خلدون كان في طليعتهم ومن كبار علماء التاريخ ومؤسس النظريات في علم الاجتماع والعمران البشري، والذي فاق الجميع في نظرياته وما أحدثه من فلسفة تاريخية واجتماعية [2]، و هذا ما يعكس حقيقة النشاط الفكري في عصره.

2.2 الملمح الأدبي:

يعد الأدب العربي القديم سجلا تاريخيا وتراثيا بامتياز، بوصفه المرآة العاكسة لمختلف مناحي الحياة العربية؛ السياسية والدينية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية وغيرها، وقد شهد الأدب في العصر العباسي الأول تطورا كبيرا لم يعرفه العرب من قبل ولا من بعد، و بذلك سمي هذا العصر بالعصر الذهبي، ويمكن اعتبار هذه التسمية بمثابة الدليل القوي على ما وصلت إليه الحياة الفكرية و حتى الحياة العامة بمختلف ضروبها من أوج الرقي والحضارة والازدهار، إلا أنه وكما قال الشاعر الأندلسي " أبو البقاء الرندي: لكل شيء إذا ما تم نقصان "، فقد ركد الأدب في عصر الانحطاط

(1) ينظر، ابن مريم التلمساني ، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان ، المطبعة الثعالبية ، الجزائر ، 1908، ص1.

(2) ينظر ، خالد مصطفى مرعب، (إسهامات العرب في إرساء أصول علم التاريخ) ، المؤتمر الدولي الثالث في تاريخ العلوم عند العرب والمسلمين ، مجلد1، جامعة الشارقة، (5−7)ديسمبر 2017، ص40.

وضمر، حتى غدا سقيما جافا وخاليا من الإبداع والقوة الجمالية، وذلك لما مسه من جمود، حيث عرف الأدب في عصر ابن خلدون تراجعا مخيفا، طغى فيه التصنع والكلف بالأسجاع [1].

و يعود سبب ضعف اللغة العربية في القرن الثامن الهجري إلى انحصارها في بعض البلاد العربية، ذلك أنه وعند امتداد سطوة الأيادي العجمية كالمغول و السلاجقة بالمشرق و زناتة والبربر بالمغرب، فسد اللسان العربي وكاد يزول لولا حفاظ المسلمين بالكتاب والسنة واللذين بهما حفظ الدين، فلما استفحل أمر التتار والمغول وما تسببوا فيه من خراب وإحراق للكتب العربية والذي يعتبر كارثة حضارية عظمى للمسلمين ضاع فيها تراث حضارة بأسرها، ففسدت اللغة العربية ولم يبق لها رسم في البلدان العربية كالعراق وخراسان وبلاد فارس وأرض الهند والسند وما وراء النهر وبلاد الشمال والروم، وضاعت أساليب النظم من شعر وغيرها، باستثناء ما وقع تعليمه من حفظ لكلام العرب لكن يسّر الله له ذلك، ولربما بقيت اللغة العربية في الحفظ محصورة في الشام والأندلس وذلك راجع لبقاء الدين بها، غير أنها ضاعت في ممالك العراق وما وراء النهر حتى لم يبق لها أثر، وغدت كتب العلوم تكتب بلسان أعجمي، زد على ذلك صار التدريس به في المجالس [2]، وهذا ما يؤكده عبد الله شريط في كتابه " نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون" ، حيث يؤكد على دور اختلاط الأعاجم في فساد اللسان العربي، ويرى أن الصناعة العربية في ظل هذا الاختلاط أصبحت شبيهة بجملة من قوانين المنطق العقلية أو الجدل، أين ابتعدت عن قواعد اللسان العربي والملكة [3]، هذه الأخيرة التي ركز عليها ابن خلدون كثيرا في نظرياته، وعدها ميزة خاصة باللسان العربي عما سواه من الأعاجم.

---

(1) ينظر ، إحسان عباس ، تاريخ النقد الأدبي عند العرب (نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري) ، مرجع سابق، ص616.

(2) ينظر ، عماد الدين خليل ، ابن خلدون إسلاميا ، دار ابن كثير ، دمشق _ بيروت ، 2005، ص75 .

(3) ينظر ، عبد الله شريط، نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون ، المرجع السابق ، ص127.

تندرج ضمن أنساق لغة الرحلة ومظاهرها اللغوية والأدبية حالة الأدب في عصر ابن خلدون، فرغم أن القرن الثامن الهجري الرابع عشر الميلادي باتفاق عديد المؤرخين والدارسين كان من أخصب القرون في غزارة الإنتاج الأدبي، إلا أنها كانت تركز على المسائل الفقهية وعلى العلوم النقلية والتفسير والتوحيد والمنطق، واعتمد فيها العرب على حفظ النصوص حتى غدا شعار المعلمين وطلبة العلم(من لم يحفظ النص فهو لص) [(1)]

إننا حين نأتي إلى متن الرحلة تحليلا واسقراءً نلحظ أن لغة الرحلة جاءت سهلة ، بعيدة عن التعقيد المفرط والغموض المتشابك، استندا فيها الكاتب على الاسترسال في الوصف " فإذا كان السرد يشكل أداة الحركة الزمنية في الحكي، فإن الوصف هو أداة تشكل صورة المكان " [(2)] ، وهنا يظهر تمرد ابن خلدون على الأساليب السائدة في عصره في ظل ضعف الحضارة، والتي عرفها الأدب في عصره أين كبّل ولعقود بأساليب النثر القائمة على الإفراط في الأسجاع والمحسنات البديعية، أين أعاد ابن خلدون للغة العربية بعضا من بريقها الذي فقدته بفعل السائد حينها من تكلفة البديع والعناية بالزينة والبهرجة اللفظية [(3)] ، وإنما أمره في هذا التمرد على أساليب عصره المتواردة عائد إلى حرصه على تبيان المعاني وإظهار الحقائق دون تكلف أو زينة لفظية، ما يجعل الحقيقة تصل إلى المتلقي دونما تعقيد.

ولأن (الإنسان ابن بيئته) فالأدب وليد عصره و لسانه الناطق، و إننا عند التركيز في لغة ابن خلدون في رحلته نتبيّن بعض تأثير مظاهر عصره عليه مما كان يعتريه من أساليب اللغة، وفي ذلك قول للناقد طه حسين في كتابه " فلسفة ابن خلدون الاجتماعية " يقول عن أسلوب ابن خلدون: " فأسلوبه كمعاصريه أسلوب مضمحل جدا تكثر فيه

---

(1) ينظر ، الحسن السائح ، الحضارة الإسلامية في المغرب ، دار الثقافة ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط2 ، 1976، ص260.

(2) حميد لحمداني ، بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب، ط3 ، 2000 ،ص 80.

(3) ينظر ، مرسي أبو ذكرى ، المقال وتطوره في الأدب المعاصر ، دار المعارف ، دب ، 1981_ 1982، ص40.

العبارات المسجعة والاستعارات والمقارنات التي يكثر فيها الكلف والأغلاط في استعمال الكلمات، والخلط بين صحيح الألفاظ وعاميها، بل توجد فيه أغلاط نحوية، لم يكن لديه من قوة التعبير ما يتفق وقوة التفكير، فقد أفلح في التعبير عن مذهب فلسفي كامل ولكنه لم يستطع أن يسبغ على فلسفته لغة خاصة به، فإنا نجد في لغته لغة الفقهاء والنحويين وعلماء المنطق " [1].

ويرى طه حسين في خضم حديثه عن أسلوب ابن خلدون أن كل هذا أسهم في جعل أسلوب ابن خلدون أسلوبا غريبا في تنوعه غير ملتئم في أفكاره، ذلك أن ابن خلدون حينما يعالج فكرة ما فإنه إما يسهب فيها إسهابا مملا أو أنه يختصرها لدرجة أنها لا تتبدى بوضوح فيكتنفها بعض من الغموض. [2]

وورد للكاتب عبد الله عنان في كتابه " ابن خلدون حياته وتراثه الفكري" رأي عن أسلوب ابن خلدون يقول فيه:" ويكتب ابن خلدون تاريخه بنفس الأسلوب القوي المرسل، وفي أحيان كثيرة يرتفع إلى ذروة القوة في التعبير، ولكنه في أحيان كثيرة يبالغ في الإيجاز والاتباع، فتبدو عبارته قاصرة عن بيان مقاصده ويعتورها الغموض واللبس، أو يعتورها نوع من الركاكة والضعف، وتتخللها الألفاظ الغريبة، غير أنه دائما أستاذ موضوعه يمتاز بالبيان اللغوي الشائق " [3] .

لقد اشترك كلا التعريفين في سمات أسلوب ابن خلدون من غموض للألفاظ وانحصار أسلوبه ما بين إيجاز مبهم تارة و بين إسهاب ممل تارة أخرى، وما اتصفت به لغته من غريب ولبس، وهذا راجع إلى الأسلوب العام للأدب في عصره، إلا أنه كان طفرة عصره فلم يصطبغ إبداعه في أساليب عصره لأخمص قدميه، إنما كانت نصوصه النثرية صورة أدبية رائعة شملت مختلف المشارب من الفكر والسياسة والنقد والاجتماع والفلسفة والمنطق

---

(1) طه حسين ، المرجع السابق ، ص35.

(2) ينظر ، المرجع نفسه ، ص35.

(3) عبد الله عنان ، ابن خلدون حياته وتراثه الفكري ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ط1 ، 1933، ص137.

وغيرها [1]، ويقر ابن خلدون ذلك القصور في شعر حينما تحدث عن استدعاء السلطان أبي سالم له، يقول: " فرعى لي السابقة واستعملني في كتابة سره، والترسيل عنه والإنشاء لمخاطباته، وكان أكثرها يصدر عني بالكلام المرسل ... فانفردت به يومئذ، وكان مستغربا عندهم بين أهل هذه الصناعة، ثم أخذت نفسي بالشعر، وانثال عليّ منه بحور، توسطت بين الإجادة والقصور" [2]، إذ أن ابن خلدون لا ينكر وقوعه في بعض من القصور في شعره، وهذا من شيم العالم المتواضع أن يقر بالنقص الذي قد يعتريه، فالكمال لله وحده، وجلّ من لا يخطئ.

ما يلاحظ على ابن خلدون أنه وبرغم الانحطاط الذي مس الحضارة الإسلامية في عصره إلا أنه لم يذب فيها ويستسلم لها، فهو العالم والأديب ذو الطموح والدبيب، لم يترك دربا من دروب العلم لم يأخذ منها بنصيب، فنراه يأخذ من كل بستان من العلم زهرة، وهاهو ذا في رحلته يأتزر ببردة الشعر الأصيل، فينظم القصائد الطوال في بداية حياته، إلا أنه ينقطع عن نظم الشعر في أواخر حياته، وإن أكدّ بنفسه أنه كان قد غاب عن ذاكرته بعضها، يقول بعد أن أورد له بيتين من الشعر في التشوق:

"سَلَوْتُهُم إلّا ادّكارَ مَعَاهِد

لَها في اللَيَالِي الغَابِرَاتِ غَرائِب

وإنّ نَسِيمَ الرّيحِ منهم يُشوّقُنِي

إلَيهم وتُصيبُني البرُوق اللواعبُ " [3]

ثم يردف قائلا عنها: "وهي طويلة، نحو مائتين بيتا، ذهبت عن حفظي " [4]، وقد جاء ذكر القصيدة في كتاب ابن الأحمر" نثير الجمان في شعر من نظمني وإياه الزمان " والذي يعد المصدر الوحيد الذي جاء فيه ذكر قصيدة ابن خلدون الذي يعود له الفضل

---

(1) ينظر ، مرسي أبو ذكرى ، المرجع السابق ، ص40.
(2) تاريخ ابن خلدون، المرجع السابق، ص 423.
(3) المرجع نفسه ، ص421.
(4) المرجع نفسه.



في حفظ هذه القصيدة من الضياع، يقول فيه إسماعيل بن الأحمر عن شاعرية ابن خلدون: " هو ممن لا ينكر حقه في ارتياض العلوم الشريفة، واستئصال رتبها العالية المنيفة، لما احتوت عليه ترجمة ذكره وخبيئة فكره من أساليب النظام الرائقة الجلاء، ومجاري أقوال النثر البارعة في الإنشاء" (1).

أظهرت المقاطع الشعرية التي أوردها ولي الدين عبد الرحمن ابن خلدون في رحلته قريحته الشعرية الأصيلة، ولربما قد أسهم في صقلها ما حفظه في صباه من أشعار العرب وفي ذلك يقول ضمن حديثه عن نشأته وشيوخه : " ومنه إمام العربية والأدب بتونس أبو عبد الله محمد بن بحر، لازمت مجلسه وأفدت عليه، وكان بحرا زاخرا في علوم اللسان ، وأشار عليّ بحفظ الشعر فحفظت كتب الأشعار الستة، والحماسة للأعلم ، وشعر حبيب وطائفة من شعر المتنبي، ومن أشعار كتاب الأغاني " (2)، ضف إلى ذلك أن والده كان شاعرا فذا وأديبا متمكنا، إضافة إلى فطنته وسعة ثقافته واحتكاكه بمجالس العلم والأدب، أسهمت كل هذه العوامل وغيرها في صقل موهبته الإبداعية وارتقائه لمصاف الشعراء، بيد أننا لا نجد ديوانا خاصا بقصائده، وإنما ما وصل إلينا هو ما تم ذكره في ترجمته الشخصية لسيرته وكذا ما جاء في بعض المصادر الأدبية ك: الإحاطة في أخبار غرناطة للسان الدين بن الخطيب، ونفح الطيب للمقري، ونثير الجمان لابن الأحمر...

تنوعت أشعار ابن خلدون حسب الموضوعات و التي تلون بها شعره في متن الرحلة، فكان منها :

– المديح السياسي : والذي يعد عرفا لدى الشعراء المنتسبين إلى بلاطات السلاطين "وهي قيام الشعراء بما يشبه العمل (البروتوكولي) في إلقاء الخطب والقصائد، وهو عمل

(1) إسماعيل ابن الأحمر ، نثير الجمان في شعر من نظمني و إياه الزمان ، تح : محمد رضوان الداية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان ، ط2 ،1987، ص298.

(2) تاريخ ابن خلدون ، المرجع السابق ، ص399.

يدخل أساسا في صلب مهام الشاعر المنتسب إلى بلاطات الدولة والمعين في إحدى وظائفها " [1]، إذ كان هذا عرفا سائدا في زمن ابن خلدون وحتى ما قبله في قصور الحكام وبلاطات السلاطين، ومن نماذج مدحه السياسي نذكر مقطعا من قصيدته التي كتبها مادحا السلطان أبا سالم، يقول:

إني دَعَوتُكَ واثِقًا بإجابَتي

ياخَيرَ مَدعُوٍ وخَيرَ مُجِيبِ

قصّرتُ في مَدحِي فإن يكُ طيباً

فبِمَا لذِكرِكَ من أَرِيجِ الطيبِ

ماذا عَسى يبغِي المطِيلُ وقد حوَى

في مَدحِكَ القرآنُ كُلّ مَطيبِ.[2]

و له قصيدة أخرى يمدح فيها السلطان أبي العباس:

لله من خلق كريم في الندى

كالروض حياه ندي مخضوضل

هذا أمير المؤمنين إمامنا

في الدين والدنيا إليه الموئل

هذا أبو العباس خير خليفة

شهدت له الشيم التي لا تجهل... [3]

– المديح الديني: ويقصد به ما يكتب من شعر في الأمور المتعلقة بالدين، على سبيل المثال مدح الإله ومناجاته والتضرع إليه، ومنها وصف الرسول صلى الله عليه و سلم و ذكر الشمائل المحمدية، وصف رحلة الحج والأماكن المقدسة، ومنها وصف المناسبات

(1) ياسين أيوبي ، آفاق الشعر العربي في العصر المملوكي ، جرّوس برس ، طرابلس_ لبنان ، ط1، 1995 ، ص269.

(2) تاريخ ابن خلدون ، المرجع السابق ، ص424.

(3) المرجع نفسه ، ص484.



الدينية و ذكر أحوالها، والتهنئة بالعيد وغيرها كثير مما يدخل في هذا الاعتبار، فها هو ابن خلدون ينشد قصيدته ليلة المولد النبوي من سنة اثنتين وستين وسبعمائة يقول :

أَسْرِفْنَ في هَجري وفي تَعذيبي

وأَطِلْنَ مَوقِفَ عِبرَتِي ونحِيبِي

وأبينَ يوْمَ البيْنِ وقفةَ سَاعةٍ

لِوداعِ مشغُوفِ الفُؤادِ كئيبِ

إلى أن يقول:

فتؤم مِن أكنَافِ يَثرِب مَأمَنًا

يَكفِيكَ ما تَخشاهُ من تَثريبِ

حَيثُ النبوّةُ آيُها مَجلُوّةٌ

تتلُو من الآثارِ كلّ غريبِ

سر عَجيبٌ ليس يحجُبُهُ الثرَى

مَا كانَ سِرّ اللهِ بالمَحجوبِ (1)

– الاستعطاف والاعتذار: وردت قصيدة الاستعطاف التي كتبها ابن خلدون بعدما تم الزج به في السجن بعد مؤامرته مع أمير بجاية ضد السلطان أبي عنان الذي امتحنه وسجنه، وهذه هي القصيدة التي ذهبت عن حفظه، وفيها يستعطف السلطان أباعنان ليفرج عنه :

على أي حال لليالي أعاتب

وأي صروف للزمان أغالب

كفى حزنا إني على القرب نازح

وإني على دعوى شهودي غائب

وأني على حكم الحوادث نازل

(1) تاريخ ابن خلدون، المرجع السابق ، ص424.



تسالمني طورا وطورا تحارب.[1]

وأما قصيدة الاعتذار فقد كتبها حينما اتهمه بطانة شيخ الفتيا محمد بن عرفة بقعوده عن امتداح السلطان أبو العباس، وما كان قعود ابن خلدون عن قول الشعر كما قال هو إلا بسبب تفرغه للعلم واهمال الشعر، يقول في قصيدته :

هل غير بابك للغريب مَؤملُ

أو عن جنابك للأماني معدلُ

هي همة بعثت إليك على النوى

عزما كما شحذا لحسام الصيقل

متبوأ الدنيا ومنتجع المنى

والغيث حيث العارض المتهلل...[2]

وكان من بين الأغراض التي تطرق لها ابن خلدون أيضا في شعره، و الذي لا يسعنا ذكره كله نظرا لطول متن الرحلة، فقد نظم ابن خلدون في الشوق والحنين والغربة عن الديار والأهل والصحاب، والهجاء غير اللاذع أي العفيف لأهل الدسائس والسعايات، كما يلاحظ أيضا تقليده للطريقة العربية القديمة في نظم الشعر، و إن كتابته للشعر في مختلف البحور العروضية يحيل إلى معرفته بعلم العروض والأبحر الشعرية ، واحتذائه طريقة العرب القديمة في نظم الشعر.

ضمّن ابن خلدون الرسائل و الشعر، سواء ما نظمه بنفسه أو ما ضمنه في رحلته لشعراء آخرين، على سبيل المثال أشعار ورسائل صديقه (لسان الدين بن الخطيب) ، أو رسائل وأشعار العالم والوزير كاتب سر السلطان ابن الأحمر بغرناطة (أبي عبد الله بن زمرك) ، هذا الأخير الذي أرسل كتابا من النظم والنثر لابن خلدون بعد أدائه لفريضة

(1) تاريخ ابن خلدون ، المرجع السابق، ص421.

(2) المرجع نفسه، ص483.



الحج، يتشوق فيها إلى معاهد الصحبة [1]، وغيرها كثير مما تضمنته الرحلة من مختلف النماذج الشعرية وكذا الرسائل الأدبية والخطب.

يؤكد هذا الزخم من النماذج المضمنة في المتن الرحلي لابن خلدون على سعة ثقافة هذا الأديب والشاعر، ما أبرز قدرته الأدبية على النظم والكتابة، هذا ما زاد في رونق الرحلة وألبسها طابعا من الجمالية، بالإضافة إلى حركة " التجوال عبر الفضاء و الزمان الثقافيين غير منفصل عن السفر عبر الأوضاع الاجتماعية واختبار التجارب " [2] يجعل المتلقي ينتقل عبر مختلف هذه الأقطار و يتعايش بذهنه عبر أغوارها، ما يكسبه ثقافة واسعة ومتنوعة انطلاقا من الثقافة الدسمة التي جاءت بها بنية رحلة ابن خلدون.

وأما عن النثر في رحلة ابن خلدون ، فنلاحظ أن النثر لابن خلدون جاء على منحيين هما: النثر المقيد والنثر المطلق أي المرسل، وهو في هذا المنحى يقول في فصل من فصول مقدمته في الجزء السادس والذي عنونه بـ"في انقسام الكلام إلى فني النظم والنثر؛ يقول: " وأما النثر فمنه المسجع ، وهو الذي يؤتى به قِطعا قِطعا ويُلتزم فيه أو في كل كلمتين منه قافية واحدة تسمى "سجعا"، ومنه المرسل؛ وهو الذي يطلق فيه الكلام إطلاقا ولا يقطع أجزاءً، بل يُرسل به إرسالا من غير تقييد بقافية ولا غيرها ، ويستعمل في الخطب والدعاء، وترغيب الجمهور وترهيبهم " [3]، وذلك ما نراه في طريقة كتابة ابن خلدون في متن رحلته وما تشبع به أسلوبه من أسجاع وفواصل، فمثال ذلك نذكر ما ورد في رحلته من عبارات مسجعة: "الحمد لله إجلالا وإعظاما واعترافا بحقوق النعم والتزاما ، واقتباسا للمزيد منها واغتناما وشكرا على الذي أحسن وتماما، وسع كل

---

(1) ينظر ، تاريخ ابن خلدون ، المرجع السابق ، ص496.

(2) عبد الفتاح كيليطو ، المقامات (السرد والأنساق الثقافية) ، تر :عبد الكبير الشرقاوي ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء المغرب ، ط2 ، 2001 ، ص19 .

(3) ابن خلدون، المقدمة ،فصل6 ، المرجع السابق ، ص 272.

شيء رحمة وإنعاما..." [1] ، و قوله: " أما بعد فإن الله سبحانه تكفل لهذا الدين بالعلاء والظهور، والعز الخالد على الدهور، وانفساخ خطته في آفاق المعمور ..." [2] ، و يقول في موضع آخر : " وإن مولانا الظاهر، العزيز القاهر، شرف الأوائل والأواخر، ورافع لواء المعالي والمفاخر، رب التيجان والأسرة المنابر، والمجلي في ميدان السابقين من ملوك الأكابر، في الزمن الغابر ...." [3].

ويقول أيضا عند توليه وظيفة الحديث بمدرسة صلغتمش: " فامتثلت المرسوم، وانطلقت أقيم الرسوم، وأشكر من الله وسلطانه الحظ المقسوم، وأنا مع هذا معترف بالقصور، بين أهل العصور، مستعينا بالله وبركة هؤلاء الحضور، السادة الصدور، أن يجمح بي مركب الغرور ... ويحفظ المسلمين في هذا الأمر السعيد بدوام اتصاله، و يسدد قضاتهم وحكامهم لاعتماد الحق واعتماله بمنّ الله وأفضاله " [4].

كان هذا نموذج للنثر المقيد بالسجع، أما النثر المطلق، فقد أجاد ابن خلدون في الكتابة بأسلوب النثر المرسل على عكس ما كان متداولا من أساليب الإنشاء في عصره؛ والمغمورة بالسجع والمحسنات البديعية واللفظية، هذه الصورة التي كان عليها الأدب وقتها والتي تعد عندهم "ضرورة يقتضيها المستوى الحضاري والفني في ذلك الوقت"[5]، هذا وإن دل على شيء إنما يدل على براعة ابن خلدون في إظهار الحقائق وسرد الأخبار الدقيقة للحياة بمختلف جوانبها السياسية و الدينية و الفكرية و الاقتصادية و الثقافية وغيرها، التي عرفها القرن الثامن الهجري الرابع عشر الميلادي، جسدها ابن خلدون بأسلوب بسيط

(1) تاريخ ابن خلدون ، ص512.

(2) المرجع نفسه، ص513.

(3) المرجع نفسه ، ص513.

(4) المرجع نفسه ، ص514.

(5) منصور نعيمة ، جماليات الخطاب في رحلة ابن بطوطة (دراسة تحليلية تطبيقية) ، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في اللغة العربية وآدابها ضمن مشروع الأدب الرحلي المغاربي ، كلية الآداب والفنون ، جامعة وهران_ السانيا_ ، الجزائر ، 2010_2011 ، ص107 .

يصل إلى ذهن المتلقي فيستقر له فيه مكان من الإفهام ويبتعد بعض الشيء عن مكامن الإبهام .

امتزج في رحلة ابن خلدون الشعر بالنثر، وإن كان الغالب عليها هو الطابع النثري بوصفها جنسا نثريا، تجانس مع السرد والحكي والوصف والتأريخ ...، وذلك أنه في عصر ابن خلدون لم تكن المصنفات متخصصة بعد في جنس واحد فقط، إنما كانت مزيجا بين هذا و ذاك، حيث نجد هذا في كثير من التراجم و السير والرحلات في زمن ابن خلدون، ما أسبغ على الرحلة لونا من الإقناع والامتاع في ذات الوقت، جسد حركة التفاعل الحضاري والتناقل الفكري بين أقطار الحضارة الإسلامية من كلا قطبيها الشرقي والغربي، و بما أسهمت فيه مختلف هذه الأقطار التي احتوت على عديد المدارس والمجالس والصروح الثقافية والدينية، أين ساعد كل هذا التفاعل والنشاط الحضاري في انتعاش الحركة العلمية والفكرية.

و في نهاية هذا الفصل، وبعد تفكيك متن رحلة ابن خلدون إلى وحدات نسقية، والمتمثلة في تواشج كل من الأنساق الثقافية الدينية والفكرية مع بعضها البعض، والتي شكلت في نسقها العام تفاعلا قويا بين مضمرات الدين والحضارة والأدب، و باعتبار الرحلة وثيقة أدبية وسجلا تاريخيا و حادثة ثقافية بامتياز، فقد أدى فيها الدين بمختلف مظاهره دوره البارز في سيرورة الحضارة ، كما اتخذ الأدب والفكر منها موضعا معتبرا لا يمكن فصله عنها.



قائمـــــــــة
المصـــادر و المــــــراجع

❖ القرآن الكريم برواية ورش عن نافع المدني .

أولا/ المعاجـــم:

1) ابن منظور(أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الأفريقي) :

- لسان العرب، نشر أدب الجوزة، إيران (ح ط) 31405، مجلد 10، مادة (ن.س.ق).
- لسان العرب، دار صادر، بيروت، دت ، مج11، مادة رحل.

2) الفيروز أبادي :

- القاموس المحيط ، تح: مكتب التحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1، 2005.
- القاموس المحيط ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان ، ط8، 2005.

3) طوني بينت وآخرون، مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت، لبنان، 2010.

4) لويس معلوف، المنجد في اللغة والعلوم، المطبعة الكاثولوكية ، ج1 ، بيروت ، لبنان، ط19، دت.

ثانيـا/ المصــــــــادر:

1) أبو الحسن البصري الماوردي (علي بن محمد بن حبيب)، الأحكام السلطانية ، ج01، دد، دب، دت.

2) أبو بكر الطرطوشي، سراج الملوك ، تح: محمد فتحي أبو بكر، تق: شوقي ضيف ، الدار المصرية اللبنانية ، مجلد 01، ط1، القاهرة ، مصر، 1994.

3) أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج ، تق: عبد الحميد عبد الله الهرامة، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا،ج1_2 ، ط1، 1989.

4) إسماعيل بن الأحمر ، نثير الجمان في شعر من نظمني وإياه الزمان ، تح : محمد رضوان الداية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان ، ط2 ،1987.

5) ابن أبي دينار، المؤنس في أخبار أفريقية وتونس،مطبعة الدولة التونسية، ط1، 1286م.

6) ابن الأزرق ، بدائع المسالك في طبائع الممالك ، تح: علي سامي النشار ، دار السلام ، ج 2 ، ط1، القاهرة، مصر ، 2008 .

7) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ، دار المعرفة ، بيروت لبنان ، ج13، 1379ه.

8) ابن خلدون:

- التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1979.
- المقدمة ،المطبعة الأدبية ، بيروت ،لبنان ، ج1، 1879.
- المقدمة ، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان ، 1992 .
- ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر، بيروت، 2004.
- المقدمة ، تح: عبد السلام شدّادي، وزارة الثقافة، وثائق المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ وعلم التاريخ والإنسان والتاريخ،ج3،عدد3، الجزائر، 2006.

9)ابن عربشاه، عجائب المقدور في أخبار تيمور، مطبعة وادي النيل، القاهرة، 1285ه.

10) ابن عرفة (أبو عبد الله محمد بن محمد ابن عرفة الورغمي التونسي) ، تفسير ابن عرفة ، تح: جلال الأسيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج1، ط1، 2008.

11) ابن مريم التلمساني ، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان ، المطبعة الثعالبية ، الجزائر ، 1908.

12) عبد الله كنّون، النبوغ المغربي في الأدب العربي ، تح : عبد السلام الهراس ، الشركة العالمية للكتاب ، ج1، ط2 ، 2007.

13) لسان الدين بن الخطيب:

- الإحاطة في أخبار غرناطة، تح :محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، الشركة المصرية، القاهرة ، مصر ،مجلد01، ط02، 1973.
- نفاضة الجراب في علالة الاغتراب، تق: السعدية فاغية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البضاء ، المغرب، ج3، 1989.
- ديوان لسان الدين بن الخطيب السلماني، تح: محمد مفتاح، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، مجلد01، ط1، 1989.

ثالثــا / الكتب العربيــة:

1)أحمد بن عامر ، الدولة الحفصية " صفحات خالدة من تاريخنا المجيد " ، دار الكتب الشرقية ، مطبعة الاتحاد العام التونسي ، أكتوبر 1974.

2)أحمد علي الفلاحي، الاغتراب في الشعر العربي في القرن السابع الهجري (دراسة اجتماعية نفسية)، دار غيداء، عمان، الأردن، 2013.

3) أحمد مؤمن، اللسانيات النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د ط، 2005.

4) إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب–نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط1، 1971.

5) أشرف محمد الوحش، 1000معلومة عن ابن خلدون، دار الفضيلة، القاهرة ، مصر، ط1، 2015.

6) الحسن السائح ، الحضارة الإسلامية في المغرب ، دار الثقافة ، الدار البيضاء ، المغرب، ط2 ، 1976.

7) العربي الخضراوي و أخرون ، مطارحات في النقد الثقافي، ألفا للوثائق، عمان، الأردن، ط1، جانفي 2020.

8) العزوني فتيحة، الرحلة في الأدب الجزائري القديم–قراءة في المفهوم والتجليات، مجلة الكلم، جامعة أحمد بن بلة1، وهران، الجزائر، ع3، جوان 2017.

9)بشرى موسى صالح، بو طيقيا الثقافة نحو نظرية شعرية في النقد الثقافي،دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط1، 2012.

10) بنسالم حميش، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، أفريل 1998.

11) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، دار المعارف، مصر،1953.

12) حسين عاصي، ابن خلدون مؤرخا، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، ط1، 1991.

13) حسني محمود حسين، أدب الرحلة عند العرب، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط2، 1983.

14) حميد لحمداني ، بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب، ط3 ، 2000.

15) حفناوي بعلي، النقد الثقافي المقارن في الخطاب الأردني الفلسطيني، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2008. محمد فاروق النبهان، الاستشراق–تعريفه، مدارسه، وآثاره–، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، ايسيسكو، الرباط، المملكة المغربية ، 2012، إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة–، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ، دت.

16) حنا الفاخوري، تاريخ الأدب العربي، المطبعة البولسية، لبنان، ط2 ، 1953.

17) حيدر ابراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان، ط1، 1996.

18) زكي محمد حسين، الرحالة المسلمون في العصور الوسطى، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، 1981.

19) سمير خليل، النقد الثقافي من النص إلى الخطاب، دد، بغداد ، ط 3، دت .

20) سميرة أنساعد، الرحلة إلى المشرق في الأدب الجزائري، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر،2009.

21) سيد حامد النساج ، مشوار كتب الرحلة قديما وحديثا، مكتبة غريب، القاهرة ، دت .

22) شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، مصر ، أفريل2002.

23) صلاح الدين المنجد، المشرق في نظر المغاربة والأندلسيين في القرون الوسطى، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، ط1، 1964.

24) صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1998.

25) طه عبد المقصود عبد الحميد عُبيّة ، موجز تاريخ الأندلس من الفتح الإسلامي إلى سقوط طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، تر: محمد عبد الله عنان، مكتبة، 2006.

26) عادل ثابت ،النظم السياسية ، دار الجامعة الجديدة ، الاسكندرية، مصر ،2007.

27) عبد الله بن عرفة، رواية ابن الخطيب في روضة طه، دار الآداب، بيروت، لبنان ، ط1، 2012

28) عبد الله الغذامي:

- عبد الله اصدليف، نقد ثقافي أم نقد أدبي، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2004.
- النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2005.

29) عبد الله شريط ، نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون في الإجتماع والسياسة والثقافة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984.

30) عبد الله عنان ، ابن خلدون حياته وتراثه الفكري ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ط1 1933، ص137.

31) عبد الرحمان النوايتي، السرد والأنساق الثقافية في الكتابة الروائية، دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن ، ط1، 2016.

32) عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيكية، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، 1998.

33) عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام، مكتبة المهتدين الإسلامية لمقارنة الأديان، القاهرة، مصر، 1996.

34) عبد المنعم ماجد ، تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة، مصر ، ط7، 1996.

35) عبد الواحد ذنون طه، الرحلات المتبادلة بين الغرب الإسلامي والمشرق، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

36) عز الدين إسماعيل، المكونات الأولى للثقافة العربية، مطبعة الأديب البغدادية، بغداد، العراق، 1972.

37) عزت السيد أحمد، إنهيار النظام العربي مقالات سياسية، دار أنها، بيروت، لبنان، 2014.

38) علي الدين هلال، نيفين مسعد، النظم السياسية العربية قضايا الاستمرار والتغيير،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، دت.

39) علي إبراهيم كردي، أدب الرحلة في المغرب والأندلس، مطابع الهيئة العامة السورية للكتاب، سوريا، 2013.

40) علي أومليل ، الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون ، دار التنوير ، بيروت، لبنان ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ، ط3، 1985.

41) علي محمد محمد الصلابي، صفحات من التاريخ الإسلامي في الشمال الإفريقي عصر الموحدين، دار البيارق للنشر، عمان، 1998.

42) عماد الدين خليل ، ابن خلدون إسلاميا ، دار ابن كثير ، دمشق _ بيروت ، 2005.

43) عمر سليمان الأشقر ، نحو ثقافة إسلامية أصيلة ، دار النفائس ، الأردن، عمان، ط4، 1994، ص43.

44) فؤاد قنديل، أدب الرحلة في التراث العربي، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، مصر، ط2، يوليو2002.

45) مارون عبود، أدب العرب (مختصر تاريخه، نشأته وتطوره، وسير مشاهير رجاله، وخطوط أولى صورهم)، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2014.

46) محسن محمد حسين ، المثقف اللامنتمي في التراث الإسلامي دراسة عن قمع الدولة للفكر الآخر ، دار الزمان، دب، ط1، 2016.

47) محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط5، 1992.

48) محمد الطمار، الرابط الثقافية بين الجزائر والخارج، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 2007.

49) محمد بن عبد العزيز الدباغ ، من أعلام الفكر والأدب في العصر المريني، مكتبة الأمة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1992.

50) محمد عبد الرحمن مرحبا، جديد في مقدمة ابن خلدون ،منشورات عويدات، بيروت، لبنان، 1989.

51) محمد شعبان أيوب، آخر أيام العباسيين : الخلافة العباسية منذ سيطرة السلاجقة حتى سقوط بغداد، مؤسسة إقرأ، القاهرة، مصر، 2013.

52) مرسي أبو ذكرى ، المقال وتطوره في الأدب المعاصر ، دار المعارف ، دب ، 1981_1982.

53) مصطفى الشكعة، الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة ، مصر، ط1، 1986.

54) مصطفى نشاط، السجن والسجناء نماذج من تاريخ المغرب الوسيط ، المجلس الوطني لحقوق الإنسان، دب .

55) محمد يوسف نجم، فن المقالة، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط4، 1966.

56) مهدي عامل، في علمية الفكر الخلدوني ، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 1985.

57) مهند إبراهيم العميدي، الأنساق الثقافية وتمثلاتها في النص المسرحي، دار أمجد، عمان ،الأردن، ط1، 2018،

58) ميجان الرويلي، سعيد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2002.

59) ناصر الدين سعيدوني:

- دراسات أندلسية مظاهر التأثير الإيبيري والوجود الأندلسي بالجزائر، دار البصائر، الجزائر، ط2، 2013.
- المسألة الثقافية في الجزائر النخب–الهوية–اللغة (دراسة تاريخية نقدية)، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، بيروت، ط ،2021.

60) نقولا زيادة، الجغرافية والرحلات عند العرب ، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، 1987.

61) ياسين أيوبي ، آفاق الشعر العربي في العصر المملوكي ، جرّوس برس ، طرابلس_ لبنان ، ط1، 1995 .

62) ياسين كني، عبد الله الغذامي ناقدا ثقافيا، دار نور للنشر، المكتبة الوطنية الألمانية، ألمانيا، 2016، ص25.

63) يوسف محمود عليمات:

- النسق الثقافي قراءة في أنشاق الشعر العربي القديم، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1 ، 2009.

- يوسف محمود عليمات، النقد النسقي في الشعر الجاهلي، الأهلية للنشر و التوزيع ، الأردن، ط1، 2015.

رابعـا / الكتب الأجنبية و المترجمة :

1) أغناطيوس يوليا نوفيتش كراتشكوفيسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، تر: صلاح الدين عثمان بن هاشم، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر،1963، ج1.

2) آرثر ايزابرجر، النقد الثقافي تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، تر: وفاء إبراهيم، رمضان بسطاويسي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ، ط1، 2003.

3) إدوارد سعيد، المثقف والسلطة ، تر: محمد عناني ، رؤية للنشر والتوزيع ، القاهرة، مصر، ط1، 2006.

4) إدوارد سعيد ، صورة المثقف محاضرات ريث سنة1993، تر: غسان غصن، دار النهار، بيروت ، لبنان،1996.

5) إيف لاكوست ، العلّامة ابن خلدون ، تر:ميشال سليمان، دار الفارابي ،دار ابن خلدون، بيروت ، لبنان ، ط1، 1982.

6) جان بياجيه ، البنيوية ، تر: عارف منيمنة وببشير أوبري، منشورات عويدات، بيروت، 1985 ، ط4.

7) جورج مارسيه، بلاد المغرب وعلاقاتها بالمشرق الإسلامي في العصور الوسطى، تر: محمود عبد الصمد هيكل، منشأة الإسكندرية، مصر، 1991.

8) جوزيف داهموس، سبع معارك فاصلة في القرون الوسطى، تر: محمد فتحي الشاعر، مطابع الهيئة العامة للكتاب ،ط2، دت.

9) جون ستوري، النظرية الثقافية والثقافة الشعبية، تر:صالح خليل أبو أصبع وفاروق منصور، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة (كلمة)، الإمارات، ط1، 2014.

10) عبد السلام شدّادي ، إبن خلدون الإنسان ومنظّر الحضارة ، تر : حنان قصاب حسن، المكتبة الشرقية ، بيروت، لبنان، ط1، 2016 .

11) عبد الفتاح كيليطو ، المقامات (السرد والأنساق الثقافية) ، تر :عبد الكبير الشرقاوي ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء المغرب ، ط2 ، 2001 .

12) عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تع: (محمد سعيدالعريان، محمد العربي العلمي) ، مطبعة الاستقامة ،القاهرة، ط1، 1949.

13) فنسنت ليتش، النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينيات إلى الثمانينات، تر: محمد يحيى ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000.

14) موريس دوفريه، مدخل إلى علم السياسة ، تر: جمال الأتاسي ،سامي الدروبي، دار دمشق للنشر والتوزيع، دمشق ، سوريا، دط، دت.

15) ميشال فوكو، المعرفة والسلطة ،تر: عبد العزيز العيادي ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت، لبنان، ط1، 1994.

16) والتر ج. فيشل، لقاء ابن خلدون لتيمورلنك، تر: محمد توفيق، تع: مصطفى جواد، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، دت .

17) Ahmed Ibn Arabshah ,Tamerlane or Timur The Creat Amir, Translated by: J.H.Sanders, Luzac , London, without date.

خامســا / المقالات و المجلات:

1) أبو بكر عواطي ، الأساس الفكري لابن خلدون وخلفيته الإسلامية ، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، الجزائر ، عدد 16ديسمبر 2001 .

2) أحمد ابراهيم، قراءة في كتاب : الإشكالات التارخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون لعبد القادر جغلول ، مجلة مقدمات، مخبر الفلسفة وتاريخها، جامعة وهران2 ، الجزائر ، عدد02 ، مارس2017.

3) أحمد العزري، النقد الثقافي بين إدوارد سعيد وعبد الله الغذامي، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، دت.

4) إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، تر: كمال أبو ديب، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط4، 2014.

5) إسماعيل خلباص حمادي، إحسان ناصر حسين، النقد الثقافي: (مفهومه، منهجه، إجراءاته)، مجلة كلية الترجية، واسط ، عدد13، نيسان2013.

6) العزوني فتيحة ، الرحلة في الأدب الجزائري القديم-قراءة في المفهوم والتجليات، مجلة الكلم، جامعة أحمد بن بلة1، وهران، الجزائر، ع3، جوان 2017.

7) بن قسيمة الصالح، الدراسات الاستشراقية وإسهاماتها في النقد الثقافي-إدوارد سعيد نموذجا، مجلة جسور المعرفة، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم، الجزائر، مجلد06، عدد4، ديسمبر 2020.

8) بوقرط الطيب ، أدب الرحلة بين محوري التموقع و التوقع من منظور النقد الأدبي قراءة في الإشكالات والآفاق ، مجلة تاريخ العلوم ، مكتبة غريب، القاهرة ، دت .

9) بلعريبي مجاهد، ميلود عبيد منقور، الابعاد السياسية في رحلة ابن خلدون، مجلة جسور المعرفة، مستغانم، الجزائر، مجلد 07، عدد03، سبتمبر 2021.

10) بوقرط الطيب، أدب الرحلة بين محوري التموقع والتوقع من منظور النقد الأدبي قراءة في الإشكالات والآفاق، مجلة تاريخ العلوم، مكتبة غريب، القاهرة، دت.

11) حبيب صافي، عربية لعناني ، البطانة وأثرها في تصرفات الحاكم والمحكوم في فقه السياسة الشرعية، مجلة الحضارة الإسلامية ، مجلد20، عدد02، ديسمبر 2019.

12) خالد سليمان، عبد الله الغذامي من (الخطيئة والتفكير إلى النقد الثقافي) دراسة انتقائية، الغذامي الناقد قراءات في مشروع الغذامي النقدي، تحرير عبد الرحمان بن إسماعيل السماعيل، مؤسسة اليمامة الصحفية،الرياض، عدد(97-98)، ديسمبر 2001-يناير 2002.

13) ساجد مخلف حسن، لسان الدين بن الخطيب (حياته ومنهجه في كتابه نفاضة الجراب في علالة الاغتراب)، مجلة جامعة تكريت للعلوم،العراق، مجلد20، عدد01، كانون الثاني(جانفي)،2012

14) ساسي سفيان ، المثقف العربي إشكالية البحث عن نموذج ، مجلة آفاق للعلوم، عدد10، جامعة الجلفة،الجزائر، جانفي2018.

15) سالم بن سليليح، النسق المضمر وفاعليته التأويلية في نظرية النقد الثقافي قراءة في تجربة عبد الله الغذامي، مجلة الإبراهيمي للآداب.

16) سهام خينوش، جمال مجناح، قراءة في تجربة الغذامي النقدية، حوليات الآداب واللغات، جامعة بوضياف، المسيلة، الجزائر، مجلد 02، عدد09، نوفمبر2017.

17) مشري بن خليفة، ادوارد سعيد والنقد الثقافي المرجعية والخطاب، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة ورقلة، دت.

18) صالح جديد، أدب الرحلة، جسر للتواصل الحضاري والتعدد الثقافي- قراءة في رحلات القدامى والمحدثين، جامعة الطارف.

19) صديقي عبد الجبار، التحولات الاجتماعية والاقتصادية في المغرب الإسلامي خلال مرحلة اضمحلال الدولة الموحدية، مجلة دراسات ، الجزائر ، جوان2016.

20) طارق بوحالة، تطور نظرية النقد الثقافي في النقد العربي المعاصر، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، معهد الآداب واللغات، المركز الجامعي تامنغست، الجزائر،العدد 06، ديسمبر2014.

21) عادل النفاتي، الصلات السليمة والعنيفة بين الشرق والغرب في نهاية العصر الوسيط، مجلة رؤى تاريخية للأبحاث والدراسات المتوسطية، تونس، مجلد01، عدد01، جوان 2020.

22) عطية نسرين، كنتاوي محمد، النقد الثقافي والكشف عن الأنساق الثقافية، داخل النص، مجلة لغة–كلام، مخبر اللغة والتواصل، جامعة غليزان،الجزائر، مجلد07، عدد01، 2021.

23) علي مقدم ، محمد قادة ، المثقف العربي بين سلطة الانغلاق وبوادر الانعتاق مقاربة ثقافية نقدية، مجلة سيميائيات، مجلد 17، عدد02، الجزائر، مارس2022.

24) عمر الجيدي، مباحث في المذهب المالكي في المغرب ، مطبعة المعارف الجديدة ، الهلال العربية للطباعة والنشر، الرباط، المغرب ،ط1، 1993.

25) لعربي بلال ، الوشاية والسلطة في الحكم والسلطان عند ابن خلدون، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية ،جامعة البليدة02 لونيسي علي، الجزائر، مجلد10، عدد01، 2022.

26) محمد المتوني ، التيارات الفكرية في المغرب المريني ، فصلة من مجلة الثقافة المغربية، المغرب ، عدد5 ، 1971.

27) محمد بن معمر، صورة المغرب الأوسط من خلال رحلة ابن خلدون، مجلة الحضارة الإسلامية، عدد15، شعبان 1432هـ/2011م.

28) محمد زرمان، نور الدين جديد، راهن النقد الثقافي وآفاق الدراسات البينية من الخطاب الأدبي إلى الخطاب الثقافي–مقاربة في نقد النقد –، المجلة الدولية للدراسات الأدبية والإنسانية، مخبر الموسوعة الجزائرية، جامعة الجزائر، مجلد01، عدد02، سبتمبر2019.

29) محمد ناصري ،خالد بلعربي، الحروب والمثقف بالمغرب الأوسط خلال العهد الزياني، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ ،مجلد17، عدد01، الجزائر، جويلية2021.

30) معاذ عمراني ، أسباب إنتشار المذهب المالكي في بلاد المغرب الإسلامي ، مجلة الدراسات الفقهية والقضائية، الجزائر، مجلد 05 ، عدد01 ، 2019 .

31) نوال بن صالح، النقد الثقافي في الخطاب النقدي المعاصر–قراءة في تلقي مشروع عبد الله الغذامي، مجلة المخبر، عدد12، أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، جامعة بسكرة، الجزائر، 2015

32) وليد نويهض، (الخلاف مع مفتي تونس والمغادرة إلى مصر) ، مجلة الوسط، البحرين، عدد3073 ، 03 فيفري2011، www.alwasatnews.com

سادســا / الرسائل الجامعية:

1) أبو عبيدة عبد الرحيم العطا محمد ، المذاهب العقدية في الأندلس في القرن الخامس الهجري (دراسة وصفية تاريخية تحليلية) ، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة ، قسم العقيدة ، كلية أصول الدين ، جامعة أم درمان الإسلامية ، مصر ، 2011.

2) حمود عبد الله يحيى الأهنومي ، الحياة العلمية في القاهرة في القرن الثامن الهجري من خلال الكتابات التاريخية لابن حجر العسقلاني المتوفى سنة852هـ ، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في التاريخ الإسلامي وحضارته ، قسم التاريخ ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، جامعة صنعاء ، 2014.

3) حيدر علي محمد ، إشكالية المثقف عند غرامشي، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة ، اشراف: مدني محمد ،قسم الفلسفة، كلية الآداب ،جامعة بغداد ،العراق، 2004.

4) عواطف محمد يوسف نواب، الرحلات المغربية والأندلسية مصدر من مصادر تاريخ الحجاز في القرنيين السابع والثامن الهجريين، دراسة مقدمة لنيل درجة الماجستير في التاريخ الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة،1991.

5) فاطمة فيدوش، الأنساق الثقافية في قصص غادة السمان، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث (ل.م.د)، المركز الجامعي عبد الحفيظ بو الصوف، ميلة، 2020.

6) منصور نعيمة ، جماليات الخطاب في رحلة ابن بطوطة (دراسة تحليلية تطبيقية) ، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في اللغة العربية وآدابها ضمن مشروع الأدب الرحلي المغاربي ، كلية الآداب والفنون ، جامعة وهران_ السانيا_ ، الجزائر ، 2010_2011 .

7) يسمينه شرابي، الموروث الثقافي في أدب الرحلة الجزائري نماذج من رحلات القرن العشرين، مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الأدب العربي، جامعة آكلي محند أولحاج، البويرة ، الجزائر، دت.

سابعــا / الندوات و المؤتمرات:

1) أحمد مختار العبادي ، (نظرة أهل المغرب والأندلس نحو القدس) ، ندوة الرحالة العرب والمسلمون : اكتشاف الآخر (المغرب منطلقا وموئلا) ، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء ، المغرب، ط1 ،2003.

2) خالد مصطفى مرعب، (إسهامات العرب في إرساء أصول علم التاريخ) ، المؤتمر الدولي الثالث في تاريخ العلوم عند العرب والمسلمين ، مجلد1، جامعة الشارقة، (5-7) ديسمبر 2017.

ثامنــا / المواقع الإلكترونيـــــة:

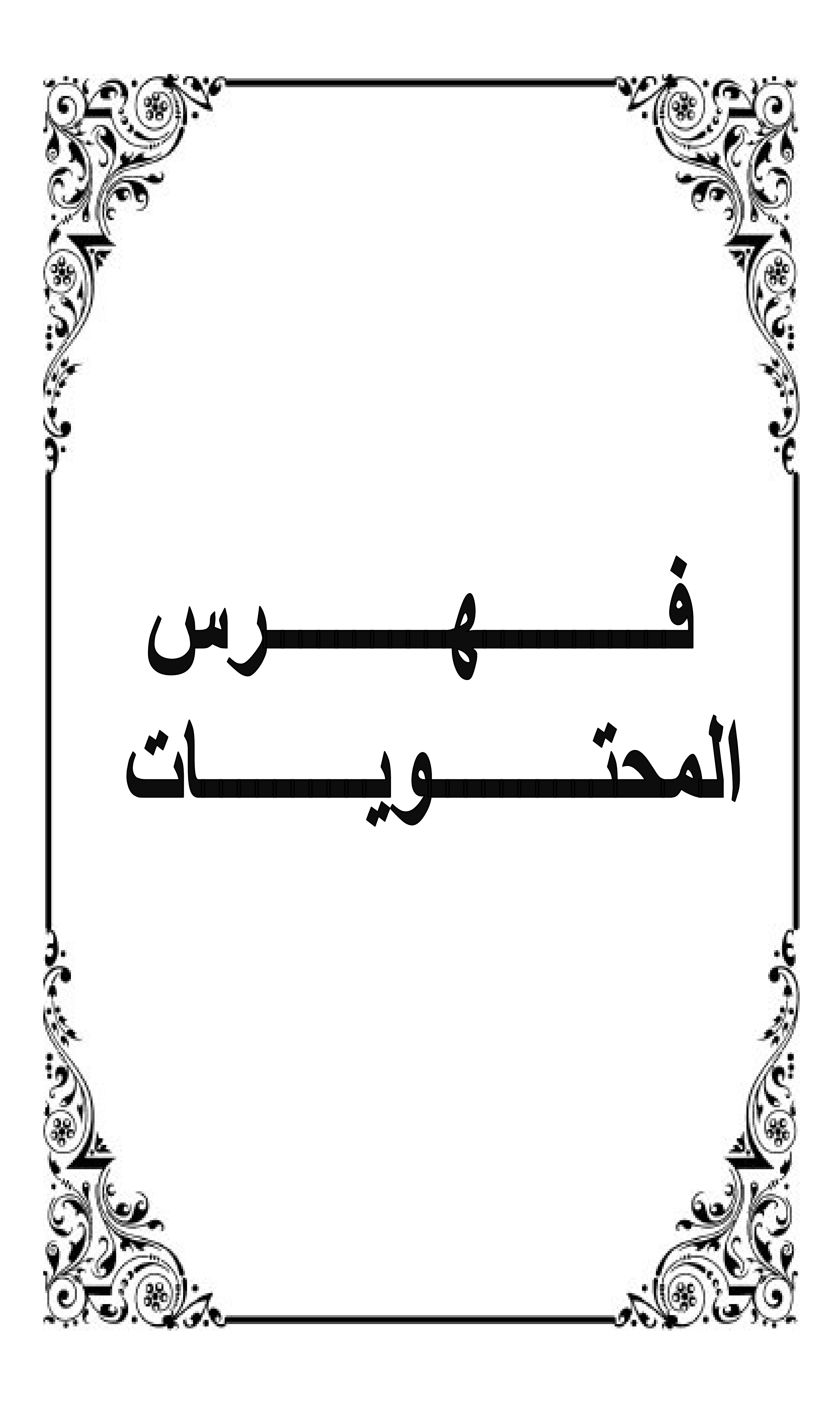
1) حسين عبد القادر هرهره ،(البطانة الفاسدة أعمدة الحكم في النظام السياسي العربي) آخر تحديث : 03 أكتوبر _تشرين الأول 2011، تاريخ الاطلاع:18_05_2022, 07:39م.

2) محمد جلال، (ابن خلدون وابن الخطيب: الصداقة الفكرية والنكبة السياسية)، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، آخر تحديث: 23يناير 2021، تاريخ الإطلاع:22/05/2022 10: 3 www.mominon.com

3) محمد عبد الرضا شياع،(بين ابن خلدون ولسان الدين بن الخطيب: الصداقة وبصمات الوهم)، مؤسسة الحوار المتمدن، آخر تحديث: 07-08-2011، تونس، تاريخ الاطلاع: 22-05-2022 / 02:30 م،m.ahewar.org

4) محمد ولد محمد فال ولد التجاني ، (الفقه المالكي في بلاد الغرب الإسلامي ، تاريخه ، نشأته و مراحله) ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث ، قسم الدراسات الدينية ، آخر تحديث: 8ديسمبر 2021 ، تاريخ الإطلاع :31 ماي 2022 / 05:05م، www.mominoun.com .

5)Benaouda ben said, Salah ben Tahar Machoucle, Memorizing The Words of God:Special Reference To 'Abdul Rahman Ibn Khaldun (D.1406A–D), http:www.trandfonline.com/action/journal information? journal Code=urea20.



فهـــــــرس المحتـــــــويـــــات

فهـــــرس المحتـــــويــــــات

بسمـــــــلـــــــة

الإهـــــــداء

الشكر و العرفان

مقدمــــــــة 1

الفصــــل الأول: ضبـــط المصطلحـــات و المفاهيـــم

أولا:مفهوم النســـق و النقد الثقافي: 8

1 النســـق: 8

1.1المفهوم اللغوي :...8

2.1النسق اصطلاحا: 9

2 مفهوم الثقافة:..11

3 مفهوم النقد الثقافي:..13

ثانيا: النقـــد الثقافـــي عنـــد الغـــرب وعنـــد العـــرب: 14

1 النقد الثقافي عند الغرب:...14

2 النقد الثقافي عند العرب:...18

1.2 / النقد الثقافي عند عبد الله الغذامي:...................................18

2.2/ النقد الثقافي عند ادوارد سعيد: 23

ثالثـــا:أدب الرحلـــة: بحث في المفهـــوم والمصطلـــح: 26

1 مفهوم الرحلة: 26

1.1/ لغة.... 26

2.1/ اصطلاحا: 28

3.1/ الرحلة في القرآن..30

3. دوافع الرحلة وبواعثها:.. 31

4. مفهوم أدب الرحلة:..... 33

5. نشأة أدب الرحلة عند العرب...35

6. مختصر رحلة عبد الرحمن بـــن خلـدون غربا وشرقـا: 39

الفصـــــل الثاني: الأنســاق السيـــاسيـــــة فــي رحلــة ابــن خلـدون

1. ثنائية (الحاكم /الكرسي): 44

2. ثنائية (المثقف /السلطة):..48

3. ثنائية (البطانة /الحاكم): 55

4. ثنائية: (العالِم / العالِم): 59

الفصـــــل الثاني: الأنســاق الدينيــة و الفكريــة فــي رحلــة ابــن خلــدون

1.الأنساق الدينية: 68

1.1.التربية والقرآن الكريم: 68

2.1 المذاهب والناس:...72

3.1 العصبية والدين: 76

2. الأنساق الفكرية: 77
1.2.التفاعل الحضاري: 77
2.2.الملمح الأدبي: 80
خـــــاتمـــــة 93
قائمة المراجع و المصادر 96
فهـــرس المحتويـــات 114

ملـخـــص:

يقوم النقد الثقافي بوصفه منهجا نقديا من أهم مناهج ما بعد الحداثة على الحفر في الخطابات النصية والتراثية ، ساعيا إلى تعريتها و كشف مضمراتها ، ولأن أدب الرحلة أدب موسوعيّ متعدد الأنساق و منفتح على مختلف العلوم والمعارف والفنون، هذا ما جعله أرضا خصبة للتجربة النقدية الثقافية بما يزخر به من أنساق ثقافية متنوعة ، والثاوية في لاوعي الكاتب.

من هنا انطلقت أولى خطوات هذا البحث والموسوم ب" رحلة ابن خلدون دراسة في الأنساق الثقافية " ، أين قسمنا البحث إلى : مقدمة موجزة وثلاثة فصول؛ فصل نظري تضمن ضبطا لمصطلحات ومفاهيم النقد الثقافي وأدب الرحلة، ثم تلاه فصلان تطبيقيان إختص الأول باستجلاء الأنساق السياسية من الرحلة الخلدونية ، بينما ضم الثاني مضمرات الأنساق الدينية والفكرية في الرحلة ، ليختتم البحث بخاتمة كانت بمثابة الحوصلة النهائية وزبدة القول لكل ما قد تم ذكره في المتن البحثي.

الكلمات المفتاحية: نسق ، نقد ثقافي، ما بعد الحداثة ، أدب الرحلة.

Résumé :

Cultural criticism is one of the most important postmodern approaches as a critical method which digging into textual and heritage discourses that seeking to expose them and reveal their implications, Literature's journey is encyclopedia due to its multiple formats, various sciences, knowledge and arts which has made it a fertile ground for critical cultural experience by its rich cultural patterns and the writer's subconscious.

From what have been said "ibn khaldun's journey " titled a study in Cultural forms becomes the first steps of this research which is devided into: a brief introduction followed by three chapters named: a theoretical chapter includes cultural criticism terms and concepts, then the two practical chapters which consists of the first chapter concerned with the elucidation of political patterns from the khaldun's journey. While the second chapter includes the contents of religious and intellectual patterns in the journey. In conclusion, there will be a final summary to all what have been said in the research.

Keywords: format, cultural criticism, postmodernism and literature's journey.